

EVALUACIÓN DE LA TOLERANCIA EN LOS ÁMBITOS ÉTICO Y JURÍDICO

Tesis Doctoral de José María Vinuesa Angulo

Director: Dr. Carlos Díaz Hernández

Septiembre de 1998

Departamento de Filosofía I
(Metafísica y Teoría del Conocimiento)
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid

EVALUACIÓN DE LA TOLERANCIA EN LOS ÁMBITOS ÉTICO Y JURÍDICO.

ÍNDICE

PREFACIO.	1-6*
CAPITULO I . INTRODUCCIÓN.	7-44
<u>I.1.Objeto y metodología.</u>	7
<u>I.1.a. Objeto del trabajo.</u>	7
<u>I.1.b. Metodología.</u>	23
<u>I.2. El amplio margen de tolerancia (desviación aceptada) existente en el concepto de tolerancia.</u>	27
<u>I.3. Análisis de solemnes proclamaciones de Instituciones nacionales e internacionales.</u>	31
CAPÍTULO II. ETIMOLOGÍA Y EVOLUCIÓN.	45-68
<u>II.1. La raíz indoeuropea y los dos verbos latinos.</u>	46
<u>II.2. Las derivaciones latinas.</u>	53
<u>II.3. Evolución hasta la situación actual.</u>	55
<u>II.4. La tolerancia como relación.</u>	61
<u>II.5. Vinculación dialéctica con la intolerancia.</u>	62
CAPÍTULO III. ÁMBITOS TEÓRICOS DONDE SE USA EL TÉRMINO. COINCIDENCIAS Y DISCREPANCIAS.	69-103
<u>III.1. La analogía del término "tolerancia".</u>	69

*Las páginas que se indican corresponden al texto del trabajo. Las páginas en las que se encuentran las notas y citas de cada capítulo se hacen constar a su inicio.

<u>III.2. Significación en las áreas de:</u>	74
<i>III.2.A. Resistencia de materiales.</i>	74
<i>III.2.B. Estadística.</i>	77
<i>III.2.C. Finanzas.</i>	78
<i>III.2.D. Física (Balística).</i>	79
<i>III.2.E. Producción industrial.</i>	80
<i>III.2.F. Comercio.</i>	82
<i>III.2.G. Patología y terapéutica.</i>	84
<i>III.2.H. La tolerancia en la sintaxis.</i>	87
<i>III.2.I. La eficacia del derecho.</i>	91
<i>III.2.J. La legitimación del poder.</i>	94
 CAPÍTULO IV. REFLEXIONES SOBRE LA APRECIACIÓN CONJUNTA DE LAS SIGNIFICACIONES ENCONTRADAS.	 104-118
<u>IV.1. Resumen comparativo de las diferentes definiciones.</u>	104
<i>IV.1.A. Resistencia de estructuras físicas.</i>	104
<i>IV.1.B. Estadística.</i>	104
<i>IV.1.C. Finanzas.</i>	104
<i>IV.1.D. Balística.</i>	105
<i>IV.1.E. Producción industrial.</i>	105
<i>IV.1.F. Intercambio comercial.</i>	105
<i>IV.1.G. Patología y terapéutica.</i>	105
<i>IV.1.H. Sintaxis.</i>	106
<i>IV.1.I. Eficacia del derecho.</i>	106

IV.1.J. Legitimidad del poder.	106
<u>IV.2. Clasificación de las distintas "tolerancias", en función de las clases de desviación sobre la norma aplicable.</u>	106
<u>IV.3. Conceptos clave.</u>	108
<u>IV.4. Principales conclusiones extraíbles del análisis conjunto.</u>	108
IV.4.1ª. Objetividad de la tolerancia.	108
IV.4.2ª. Desviación.	109
IV.4.3ª. Desviación por defecto.	111
IV.4.4ª. Margen de desviación.	111
IV.4.5ª. Desviación aceptable.	113
<u>IV.5. Razones y mecanismos de la tolerancia.</u>	115
<u>IV.6. Acción y pasión.</u>	118
CAPÍTULO V. CONSIDERACIONES EN TORNO AL CONCEPTO DE TOLERANCIA.	119-136
<u>V.1. Concepción analógica del bien.</u>	119
<u>V.2. Desviación y clinamen, libertad determinista y tolerancia.</u>	120
<u>V.3. Ampliaciones sucesivas de la tolerancia.</u>	124
<u>V.4. Tolerancia y transgresión.</u>	131
CAPÍTULO VI. LA TOLERANCIA SITUADA ENTRE LAS ACTITUDES ÉTICAS CON RELACIÓN AL OTRO.	137-158
<u>VI.1. Descubrimiento del otro... y del yo.</u>	137
<u>VI.2. Mímesis de apropiación y violencia.</u>	144

<u>VI.3. Del bárbaro al salvaje.</u>	148
<u>VI.4. Funciones de la alteridad.</u>	152
<u>VI.5. Narciso y el principio de los indiscernibles.</u>	155
 CAPÍTULO VII. RESPETO Y TOLERANCIA COMO RELACIONES DE ALTERIDAD.	 159-199
<u>VII.1. Concepto de respeto.</u>	159
<u>VII.2. El respeto en Kant.</u>	160
<u>VII.3. Aceptación del otro y respeto.</u>	164
<u>VII.4. Respeto y altruismo: la corrección fraterna.</u>	169
<u>VII.5. Algunas diferencias entre respeto y tolerancia.</u>	183
<u>VII.6. Relación entre respeto y tolerancia.</u>	190
<u>VII.7. Los imperativos éticos de respeto y tolerancia.</u>	194
 CAPÍTULO VIII. CAMPOS SEMÁNTICOS CONTIGUOS O AFINES PARA EL SUJETO TOLERANTE: LA TOLERANCIA ENTRE LAS RELACIONES HUMANAS DE BASE DESIGUAL E INTENCIÓN IGULATORIA.	 200-216
<u>VIII.1. Amor.</u>	200
<u>VII.2. Generosidad.</u>	204
<u>VIII.3. Benevolencia ante lo diferente, minoritario, débil o vulnerable.</u>	206
<u>VIII.4. Buena voluntad, buena disposición.</u>	208
<u>VIII.5. Condescendencia.</u>	209
<u>VIII.6. Compasión.</u>	210
<u>VIII.7. Clemencia.</u>	215

CAPÍTULO IX. OTROS CAMPOS SEMÁNTICOS AFINES: LA TOLERANCIA Y LAS RELACIONES HUMANAS DE SUPERIORIDAD, EN FUERZA O RAZÓN.	217-222
<u>IX.1. Cesión/concesión.</u>	217
	219
<u>IX.2. Consentimiento.</u>	220
<u>IX.3. Indulgencia.</u>	
 CAPÍTULO X. NUEVOS CAMPOS SEMÁNTICOS CONTIGUOS: LA TOLERANCIA COMO ACTITUD PERSONAL, OMITIENDO CUALQUIER REFERENCIA AL OTRO.	223-229
	223
<u>X.1. Disimulo.</u>	225
<u>X.2. Transigencia.</u>	226
<u>X.3. Aguante.</u>	228
<u>X.4. Indiferencia.</u>	
 CAPÍTULO XI. LA TOLERANCIA COMO HÁBITO INTELECTUAL CON FUNCIÓN SOCIAL.	230-241
	230
<u>XI.1. Apertura y permeabilidad.</u>	
<u>XI.2. Admisión en el otro de una forma de pensar o actuar diferente a la propia.</u>	231
	233
<u>XI.3. Comprensión.</u>	235
<u>XI.4. Reconocimiento del otro como persona libre e igual.</u>	238
<u>XI.5. Atemperación.</u>	238
<u>XI.6. Conciencia de falibilidad.</u>	
 CAPÍTULO XII. LA TOLERANCIA COMO REGLA DE FUNCIONAMIENTO SOCIAL O GRUPAL.	242-279
	243
<u>XII.1. Admitir-integrar-asimilar.</u>	

<u>XII.2. Convivencia.</u>	248
<u>XII.3. Concordia.</u>	251
<u>XII.4. Derecho a la diferencia cultural, religiosa, ideológica y moral.</u>	253
	258
<u>XII.5. Secularización de las organizaciones socio-políticas.</u>	
 CAPÍTULO XIII. LA TOLERANCIA COMO ESTRATEGIA DEL PODER.	280-332
	280
<u>XIII.1. Equidad.</u>	
<u>XIII.2. Misericordia, gracia y perdón. Omisión del castigo e indulto.</u>	288
	303
<u>XIII.3. Suavidad y dulzura en el ejercicio del poder.</u>	
	309
<u>XIII.4. Desacralización del poder civil.</u>	
	333-346
CAPÍTULO XIV. CONCLUSIONES.	
	347-486
NOTAS Y CITAS BIBLIOGRÁFICAS	
	487-521
BIBLIOGRAFÍA	

EVALUACIÓN DE LA TOLERANCIA EN LOS ÁMBITOS ÉTICO Y JURÍDICO.

PREFACIO()*

Seguramente no fue la forma literaria idónea la que adoptó Renato Descartes cuando acometió la redacción de su "Discurso del Método" (A 1). No deja de ser paradójico que se haya podido criticar al fundador del seco y antivital racionalismo moderno ("El hombre de la estufa", según le calificó D. Miguel de Unamuno) por habernos dejado sus hallazgos metodológicos en el contexto de una autobiografía intelectual con toques de ingenuas confidencias.

Tal vez sea desde entonces, pero lo cierto es que la filosofía académica suele rehuir cualquier apunte que desvele que el autor de la obra de que se trate es una persona, un ser humano. Ya Kant, con su enorme influencia, aconsejó: "De nobis ipsis silemus" (A 2).

Pues bien, a pesar de todo, me interesa dejar constancia de que esta tesis fue iniciada -ciertamente, con otro tema- hace ya cerca de treinta años y que se presenta ahora -tal vez de forma precipitada- por encontrarse ya, en el terreno administrativo, en la última y definitiva prórroga. Supongo que es una pena tener que rematar la tarea precisamente cuando -parafraseando a Husserl (A 3)- yo podría comenzar a ser un verdadero principiante en el estudio de la tolerancia.

(*) Las notas y citas correspondientes a este capítulo (A) comienzan en la página 348

Haber prolongado, para un cultivo más extensivo que intensivo, la presentación de este trabajo me expone al riesgo -que he tenido que afrontar, efectivamente, durante los últimos tiempos- de justificar que, todavía a mi edad, ande yo envuelto en estas tareas. Reconozco que mis conocidos me han tratado con más benevolencia que la que usó Calicles con Sócrates, al afearle que, ya lejana la juventud, se siguiera dedicando a la filosofía (A 4). Para el intento de justificación aludido hay que recordar al búho de Minerva y reiterar, con Hegel, que es al final del día cuando el espíritu se reconcentra y medita (A 5).

Un apunte complementario, de carácter personal. Confieso compartir -en líneas generales, cuando se trata de algún sentimiento o virtud- aquella preferencia de Tomás de Kempis por su vivencia práctica antes que por perfeccionar su definición (A 6). Pero, sin descartar el ejercicio personal de la tolerancia, creo que -aquí y ahora- la tarea consiste en definirla. Y no es pequeño afán... si queremos saber qué es lo que debemos practicar (A 7).

Para que nadie espere demasiado, hay que decir que -como mucho- se puede demandar de este trabajo lo que un saber académico debería añadir a un saber mundano, según el esquema kantiano (A 8), que subraya el carácter primariamente social (universal) de la actividad filosófica. Este enfoque es especialmente indicado cuando intentamos estudiar un concepto (o término) cultural y una realidad (o ideal) social a los que se hace referencia no exclusiva desde una Escuela y que no resultan característicos de la jerga profesional, sino que son usados en el lenguaje coloquial, lo que indica que pertenecen al saber vulgar.

En la reelaboración que -dentro del campo de la filosofía moral- hace G. Bueno de la distinción kantiana, apunta que "en algún sentido cabría decir que el saber de segunda potencia, más que añadir o dejar como está, intacto, al saber mundano, resta, quita, suprime, es decir, critica o analiza" (A 9). Por eso, ha de concluir que "la filosofía de la moralidad,

en tanto que es un saber crítico, acaso termina **sabiendo menos** de lo que cree saber sobre la moral el conocimiento mundano o el científico enciclopédico..." (A 10).

Apenas es preciso decirlo; esta tesis trata principalmente sobre el concepto de tolerancia (la tolerancia como idea) y sólo de modo secundario, auxiliar o derivado, de la práctica social de aquello que se pueda entender como tolerancia. Y ello, en primer lugar, porque para hacer juicios supuestamente descriptivos de situaciones históricas de tolerancia (o intolerancia) habría que empezar por dejar bien establecidas las reglas básicas del marco conceptual que se emplea. Sin ellas, en efecto, toda calificación de una realización humana como tolerante o intolerante es discrecional, cuando no arbitraria.

Esta mínima distinción entre realidades sólo mentales (concepto) y otras también extramentales (práctica social) no es generalmente observada con el exigible cuidado, tal vez porque se juzga que la práctica de la tolerancia es inescindible de una teoría política, jurídica o moral, que -por ello mismo- no se explicita. Por eso, cuando uno afronta la lectura de la mayoría de los ya numerosos ejemplares de la "Historia de la tolerancia" existentes, no puede saber si se enfrenta con la historia de una idea o con una versión valorativa de la historia general -cultural, política, económica, etc- desde una determinada perspectiva evaluadora, aportada, en este caso, por una teoría particular acerca de la tolerancia, no siempre suficientemente declarada de antemano.

La indistinción acerca de la historia de las ideas y de los "desarrollos" efectivos de estas ideas (y de otras muchas circunstancias y condicionantes poco o nada "ideales", que tampoco se explicitan) da mucho margen para jugar al equívoco y a la confusión interesada. Puede, por ejemplo, escribirse un ensayo sobre el sorprendente título de "Espartaco y la conciencia de clase". Pero si -además de pasar ágilmente de unos hombres a las ideas de otros hombres, dando saltos pluricentenarios- vamos caprichosamente de los conceptos y criterios al

enjuiciamiento de realidades sociales "históricas"; comenzamos por no definir los conceptos (para dar mayor flexibilidad a las valoraciones) y construimos un relato histórico fuertemente tendencioso, cuando no sectario (acumulación de errores, anacronismos y tergiversaciones), se puede llegar a redactar una obra tan paradigmática como el "Tratado sobre la tolerancia" de Voltaire (A 11).

La depuración del concepto de tolerancia parece hoy una necesidad, tanto en el campo de las teorías éticas y jurídicas como en el discurso político. A partir de su valoración como virtud esencial de la democracia, las continuas invocaciones a la tolerancia han causado el comprensible proceso de inflación de uso y expansión de contenido, con su inevitable secuela de devaluación conceptual. Como esta tesis intenta mostrar, incluso respetadas Instituciones internacionales, en su bienintencionada promoción de la tolerancia, le hacen un flaco favor, por la escasa solvencia intelectual de su discurso, al explicitar nociones de tolerancia incoherentes o que no resisten al análisis. El trabajo critica la confusión de la tolerancia con otros valores éticos y políticos bien distintos -como consecuencia de la expansividad propia de su ambigüedad-, así como el intento de recetarla como inverosímil panacea de los males de nuestras sociedades. En todo caso, las contradicciones implícitas y las mixtificaciones no son privativas del concepto de tolerancia de esas Instituciones, pudiéndose encontrar también en las confusas nociones que se manejan en el uso más generalizado.

Con el más decidido ánimo de posibilitar la tolerancia como virtud y pauta de comportamiento viable, el objetivo del trabajo tiene que aceptar la existencia de la creencia general que resume la máxima, un tanto frívola, según la cual "la respuesta es la tolerancia". Constatada esa convicción general, hay que acometer la tarea de precisar a qué pregunta puede, efectivamente, dar respuesta la tolerancia, con qué fundamento y límites.

Parafraseando, en sentido contrario, un tópico de la crítica kantiana (A 12), es preciso dejar de creer (en el sentido de adhesión no racional) en la tolerancia, si queremos conocer de qué estamos hablando cuando la proponemos como elemento básico de la democracia, entendida como forma racional de convivencia.

Partimos de una situación cultural cuyo diagnóstico incluye la pseudoevidencia de un principio de tolerancia que deviene universal e ilimitada por su falta de definición o precisión. Los valores supuestamente consensuados por nuestra sociedad incluyen, en un puesto relevante, la tolerancia como virtud básica de la vida social. En estas circunstancias, cualquier intento desmitificador y clarificador -por más que, al cerner, con el cedazo de la crítica, pretenda aventar la paja y recoger el grano- afronta el riesgo que amenaza hoy a lo políticamente incorrecto en un momento en que -una vez más, ahora por la amenaza de otras fuerzas- no es ni cómodo ni impune el remar contra corriente en el remanso de las ideas dominantes.

Con una voluntaria confusión de la realidad con los deseos, quiero creer que, aquí y ahora, no es necesaria la autocensura y el amordazamiento voluntario con el que Kant reaccionó ante la orden de Federico Guillermo II (A 13). Por el contrario, estimo que -como decía Miguel de Unamuno- la verdad en la que uno cree (la "convicción interior") hay que exponerla siempre, especialmente cuando es más inoportuna. Porque en una democracia pluralista callar es una forma de abdicar de las propias convicciones y de establecer una comunicación mentirosa.

No me ha movido, en cambio, el ánimo de ser especialmente inoportuno en la mención de hechos que eran de rigurosa actualidad mientras redactaba este trabajo, utilizados como ejemplos. A este respecto, no me incomoda el que algunas de las tesis ejemplificadas pueden aparecer como afectadas de especial coyunturalidad. Ni, en mi opinión, eso es malo ni sería -aún quiriéndolo- evitable. Me preocupa, sin embargo, que las reflexiones en las que se toman acontecimientos recientes como

mera ilustración de una idea puedan resultar molestas por el tratamiento, tal vez excesivamente instrumental (hasta abusivo) de la actualidad. Sobre todo, si diera la impresión -por el apresuramiento con el que me refiero, sólo anecdóticamente, a esos sucesos- de que tengo una opinión firme y definitiva sobre los problemas en que se enmarcan los asuntos que utilizo como referencias ocasionales. Si tal sucede, vayan por delante mis disculpas.

En síntesis, reitero aquí la tesis que ya he tenido ocasión de defender. "Es preciso; es más, resulta urgente sustituir -en el plano de las actitudes- la ñoña devoción y culto de la tolerancia por su práctica cotidiana..." (A 14). Naturalmente, algunas de las conclusiones del trabajo casarán mal con la dogmática de lo políticamente correcto, por lo que "preveo que difícilmente se me perdonará el partido que me he atrevido a tomar. Repudiando de frente lo que constituye hoy en día la admiración de los hombres, no puede esperar otra cosa que la censura universal (A 15). Aún así, juzgo preferible afrontar ese riesgo antes que abrazar la corrección política, cuando "lo políticamente correcto será el relativismo más radical y el multiculturalismo (...) No hay democracia ni paz sin tolerancia y no hay tolerancia sin relativismo" (A 16).

En una apretada sinopsis, se puede decir que la tesis investiga la etimología y evolución del término tolerancia, así como su significación en diversos ámbitos científico-técnicos y desarrolla un amplio catálogo de términos de significado convergente o conexo, con el fin de precisar el contenido del término en su más plausible uso (el que presenta menos inconsistencias).

I. INTRODUCCIÓN()*

I.1. Objeto y metodología.

I.1.a. Objeto del trabajo.

El objetivo de este trabajo consiste en aportar elementos válidos para la determinación o delimitación de qué debemos entender por tolerancia (B 1). Esta determinación es particularmente necesaria en un término cuyo empleo tiende a ir más allá de la simple comunicación racional y se extiende a la interacción entre los seres humanos en usos no meramente teóricos.

De acuerdo con la Pragmática, aplicación de la Semántica, es preciso determinar el cabal sentido de cada expresión lingüística en uso, tanto desde el punto de vista de la significación (realidad mencionada) como de la multiplicidad de significaciones que esa expresión ha tenido y tiene aún, en diferentes contextos históricos, culturales y sociales. El análisis determinará qué usos pasados son ya anacrónicos (en ámbitos culturales determinados) y qué usos actuales son incompatibles con otros elementos de un mismo cuerpo teórico (Ética, Política, Derecho, en nuestro caso).

Si es posible la comunicación, entendida como intercambio de contenidos de conciencia, ello es debido a que los interlocutores siguen reglas (B 2), mediante las cuales pueden comprobar la identidad de significados y reflexionar sobre su común (mutua) observancia de las reglas. El seguimiento de la regla básica semántica exigiría que el hablante que emplea un elemento del léxico (término, expresión...) lo utilice siempre con la misma significación (o dentro de un elenco limitado

(*). Las notas y citas correspondientes a este capítulo I (B) comienzan en la página 353

e identificado de significaciones). El único método realmente eficaz para verificar si un sujeto cumple esa regla semántica es la confirmación por otros sujetos; de tal modo que si el sujeto que habla introduce desviaciones en las significaciones "reguladas" (las comúnmente admitidas), sus interlocutores han de ser capaces de apreciar esas desviaciones y ponerlas en tela de juicio, como presuntos errores semánticos.

Cuando la regla semántica que reclama la determinación compartida de las significaciones se relaja, creamos un magma léxico en el que un mismo término -"tolerancia" es un ejemplo emblemático- puede significar cosas diversísimas (hasta incompatibles entre sí), circunstancia por la que es susceptible de ser puesta en relación (o hacerla sinónima o afín) de otras muchas palabras. El problema es que, como dice J. A. Marina, "El uso indiscriminado de un término no sería grave si las palabras no fueran instrumentos para analizar la realidad. Pero lo son. Sus significados indican senderos abiertos en las cosas, que las hacen transitables (...) Una palabra emborronada es un camino oculto por la maleza" (B 3).

En cierto modo, la meta utópica sería una definición esencial de la tolerancia, tan satisfactoria como fuera posible, que nos respaldara en la decisión acerca de si una cualidad personal, actitud, sentimiento, acción, hábito, conducta, etc..., constituye una manifestación de tolerancia o no, sino de algo convergente o, simplemente, confundido con ella. No obstante, la investigación ha de comenzar por una definición nominal, **quid nominis**; qué hemos de entender (pluralidad de propuestas de significado) por la palabra "tolerancia". Veamos con detalle ambas clases de definiciones; nominal y real, en su aplicación a nuestras necesidades de investigación.

La definición nominal de un término se limita a explicar la significación del nombre mediante su equivalencia con otros más claros o conocidos. El conjunto de todas las definiciones nominales de una lengua es su

léxico. La práctica de la definición incorpora el problema teórico de qué palabras -y en función de qué criterios- son más claras y para quién deben ser más conocidas. En las consecutivas indicaciones metodológicas precisaré cómo pretendo resolver (más bien, disolver a priori) ese problema, mediante la consideración plural y conjunta de muy diferentes definiciones nominales de "tolerancia".

Adelanto ya, no obstante, que manejaremos numerosas definiciones nominales; o sea, propuestas de diferentes autores que pretenden explicar qué entienden cada uno de ellos por "tolerancia". Una primera constatación -en la que no puede quedarse detenido el análisis- es la pluralidad aparentemente caótica de significaciones irreductibles. Aunque no se concluya en este nivel, hay que reconocer que el término es equívoco y que nos lanza mentalmente hacia una multiplicidad de significaciones, abrazadas por un concepto que, a su vez, es equívoco y de contenido disperso.

En el campo de la definición nominal, la existencia de una multiplicidad de significaciones no constituye un verdadero problema; cada una de las acepciones expresa un significado que no tiene por qué designar un ser real; en rigor, ni siquiera es preciso que sea posible. A este punto habremos de volver, por lo que, de momento, baste con decir que una definición nominal de la tolerancia como **"el nuevo nombre de la paz"**, simplemente indica la suplencia que, para el autor de esa definición, tiene el término "tolerancia", en cuanto usuario de la palabra. No procede -insisto, en este nivel nominal- una valoración de las condiciones de posibilidad o circunstancias de existencia de ese "nuevo nombre de la paz", como tampoco se investigan de ese modo otras expresiones tales como "paz armada", "paz perpetua", o "justicia y paz".

Pero no podemos pasar como de puntillas sobre la existencia de múltiples significados (definiciones nominales) de la tolerancia para otros tantos autores. Cada uno de esos significados de la tolerancia enfoca un

diferente objeto formal; una distinta perspectiva, procedente de una particular relación sujeto-objeto (principalmente, del lado del sujeto, en este caso), visión peculiar de sirve de base a la pluralidad de opiniones o pareceres. Dicho lo cual -que vendría a legitimar, en principio, todas las significaciones históricamente expuestas- hay que preguntarse si no es insólita, por excesiva, la cantidad de aquéllas y, en ocasiones, su radicalidad. Aunque más que significaciones puras se trate de juicios de valor, parece que necesita alguna explicación el hecho de que, entre las definiciones nominales de tolerancia, nos encontremos con dos tan contrapuestas como **"principio de disolución social"** y **"panacea de la humanidad"**.

Pese a todo, no podremos descartar, sino tomar en especial consideración tan extremosas definiciones (o descripciones), en el afán de aclarar qué hemos de entender por tolerancia, si queremos hacer de este término -y del segmento del discurso en que se integre- un ejercicio de comunicación, un "acto de habla", en el sentido de J. Habermas, con pretensiones de validez en cuanto uso comunicativo del lenguaje (**B 4**). El término tolerancia aparece en el discurso con mayor frecuencia en actos de habla **comunicativos**, cuyo valor de verdad es la integibilidad, y, sobre todo, en actos de habla **regulativos**, cuyo valor es la rectitud. En los actos comunicativos, la inteligibilidad requiere que hablante y oyente usen los términos con el mismo significado; caso contrario, se ha de proceder a un análisis hermeneútico que posibilite la precisa fijación semántica. En los actos regulativos se encierran los aspectos normativos de la relación entre las personas (órdenes, sugerencias, promesas...) y su rectitud requiere, como supuesto previo, la clarificación comunicativa.

Cuando un término tiene un uso predominantemente regulativo (sea en el ámbito político, moral, jurídico...), los intentos de interesadas utilizaciones son más frecuentes que si se tratara de términos estrictamente teóricos. Nadie puede, razonablemente, mostrar un interés especial en forzar el concepto de "asíntota", con objeto de favorecer su interés, defender su posición o argumentar mejor sus tesis. No es,

obviamente, ese el caso de la tolerancia **(B 5)**. En la metodología me referiré al modo en el que estas presiones semánticas pueden ser contrarrestadas en este trabajo.

Naturalmente, poco avanzaríamos en nuestro objetivo -si es que llegásemos a avanzar algo- con la simple puesta de manifiesto de una lista muy crecida de diferentes acepciones del término tolerancia. Del contraste entre ellas se habrán de derivar conclusiones, valoraciones y preferencias. Para poder alcanzar esas metas, son precisos criterios que, a su vez, requieren una reflexión sobre qué es un término/nombre y cómo se origina.

Los términos son signos arbitrarios convencionales. "Demócrito, quien afirma que los nombres son convencionales, lo prueba mediante cuatro breves argumentos (...) Los nombres, por lo tanto, son por azar y no por naturaleza" **(B 6)**. Las dos afirmaciones de Demócrito son igualmente importantes. El carácter no-natural del lenguaje sirve para superar la reflexión sobre el "onoma" **(B 7)**. El carácter convencional, más útil para nuestro propósito, parece sugerir la hipótesis explicativa de un convenio o pacto implícito de significación por el cual los hablantes acordaron el significado (y, por tanto, los usos posibles) de cada término.

Por paralela senda camina Aristóteles cuando define: "El nombre es un sonido convencional, pero sin ninguna referencia al tiempo, mientras que ninguna parte de él tiene significado, si se le considera separado del todo" **(B 8)**. Insiste poco después en que "un nombre significa tal o cual cosa por convención. Ningún sonido es por naturaleza un nombre; un sonido viene a ser un nombre, convirtiéndose en un símbolo" **(B 9)**.

Como signo arbitrario, cada uno de los usuarios de una lengua es muy libre de asignar a un sonido cualquiera (o conjunto de ellos) la significación que, caprichosamente, le plazca. Así ha sucedido, de hecho, con la palabra "tolerancia". Pero, con ello, puede poner irresponsablemente en peligro la capacidad comunicativa del lenguaje, si

ese sonido o término ya tiene otra suplencia pactada por y para los demás hablantes. Porque la virtud expresiva y comunicativa del lenguaje procede del pacto o convenio por el que los hablantes mantienen para una palabra (sonido) singular, en cada caso, el mismo significado, "pros allêlous" o "inter se". El léxico, en efecto, tiene que ser fijo para ser cierto (seguro), a fin de que el lenguaje pueda ser un instrumento fiable de comunicación. Sin necesidad de interpretar histórico-literalmente el constructo explicativo de Demócrito, continúa vigente la necesidad de una fidelidad al significado convenido, que es el que nuestros interlocutores pueden reconocer. "Como fueron estableciendo (los hombres) entre ellos sonidos convencionales para designar cada cosa, acabaron por construir, para todas las cosas, una expresión que todos ellos podían reconocer" (B 10).

Ni que decir tiene que reivindicar la fidelidad de las palabras a su origen no entorpece ni restringe la evolución del lenguaje. Sólo defiende la posibilidad de volver a los orígenes, a fin de establecer -sobre todo, en casos de incompatibilidad de acepciones- qué significaciones tienen una genealogía clara y cuáles son espúrias o proceden de otra estirpe (B 11). De ese modo se puede poner coto a ciertas geniales intuiciones que no producen sino confusión. Cuando alguien afirma que la tolerancia es una **"forma secularizada y moderada de amor al prójimo"**, otro asimila tolerancia y solidaridad; un tercero tolerancia e indulgencia; y aún otro, finalmente, tolerancia y neutralidad, algo habrá que hacer para poner un orden, a fin de salir del Babel en que nos encontramos.

Podremos facilitar la criba entre las nociones de tolerancia en circulación si dejamos de considerarlas como definiciones nominales, para interpretarlas como definiciones reales. Porque -pese a lo que su nombre insinúa- la definición real no implica la existencia real de lo definido (aunque virtualmente -por un hábito mental- incline a suponerlo), pero sí exige que lo definido sea "posible", criterio que puede sernos de utilidad. En este punto Leibniz y Kant, sin estar de acuerdo, avalarían nuestra pretensión. La definición real ha de explicitar la posibilidad de su objeto,

pues sobrepasa a la simple indicación de lo que un nombre significa, ya que implica que el concepto se refiere a un objeto posible (**B 12**).

Naturalmente, el siguiente asunto es cómo se hace comprensible la posibilidad de un objeto, y ahí podremos encontrar cierta ventaja sólida, toda vez que cualquiera de los autores que nos han dejado conceptos peculiares, hasta los más insólitos, han debido suponer que esa tolerancia de la que hablaban es algo posible. Para contestar a la cuestión acerca de cómo se muestra que algo es posible, deberíamos concretar qué entendemos por "posible". Leibniz desarrolló el concepto de posibilidad y afirmó que "es posible aquello para lo que no es necesario no ser"; o, también, que "es posible lo que puede concebirse" (**B 13**). Ahora bien, puede concebirse y no es necesario que no sea aquello que, al menos, no es contradictorio (posibilidad lógica). Es cierto que Leibniz lleva la posibilidad más allá de la estricta posibilidad lógica, como esencia que tiende a la existencia, pero aquí nos bastará con la no contradicción, que -en todo caso- está en la base de cualquier posibilidad inteligible.

Kant desvela el carácter tautológico del concepto de posibilidad, lo mismo que los de existencia y necesidad, cuando son tomados "sólo del entendimiento puro. Porque sustituir la posibilidad lógica del concepto (posibilidad que sucede cuando el concepto no se contradice por sí mismo) por la posibilidad trascendental de las cosas (que se realiza cuando un objeto corresponde al concepto), es una ilusión que sólo puede satisfacer a espíritus inexpertos" (**B 14**). A continuación, estudia lo posible en el plano trascendental y, como categoría de la modalidad correspondiente a los juicios problemáticos, plantea que "lo que conforma con las condiciones formales de la experiencia (en cuanto a la intuición y a los conceptos) es posible" (**B 15**).

Sin incurrir necesariamente en la confusión de los planos lógico y trascendental, que denuncia Kant, ni asumir los puntos de vista exclusivamente sistemáticos de Leibniz o Kant, se puede apreciar que la-

posibilidad lógica (no contradicción) es el mínimo común denominador de ambas teorías acerca de la posibilidad. Por ello y puesto que con la posibilidad lógica del concepto (no contradicción interna) aquí nos es suficiente, partiremos de que un concepto de tolerancia debe no ser internamente contradictorio para designar una realidad posible (definición real).

Las definiciones reales pueden ser esenciales o descriptivas. La mayor parte de las nociones disponibles de "tolerancia" son, al menos parcialmente, descriptivas, incluso metafóricas: **"eclosión de la razón"**, **"armonía de la diferencia"**, **"supremacía del valor de las personas"**, **"reconocimiento de la diversidad cultural"**, **"negarse a aceptar lo desconocido"**, **"una forma de libertad; estar libres de prejuicios, estar libres de dogmas"**, **"veneno que contiene la semilla de la confusión de Babel"**, etc., etc... Ciertamente, frente a la libertad de la creación literaria, resultaría aquí preferible un análisis que permitiera discernir los elementos (notas) de la estructura inteligible del concepto, operación con la que nos situaríamos en la definición esencial.

El ideal utópico de una definición esencial puede servir de motivación para afrontar el reto de determinar, lo mejor que se pueda, el máximo número de notas esenciales de la tolerancia. En tanto lográsemos expresar más acabadamente la comprensión del concepto de tolerancia, en la misma medida evitaríamos que siga confundiéndose o invadiendo (recíprocamente) el ámbito de otros, lo que produce una mezcolanza paralizante -o retardataria- de toda reflexión rigurosa.

En este punto, hay que reconocer la existencia de una paradoja que resulta de las tesis de Wittgenstein; la comunicación requiere seguir reglas, las cuales -en la Semántica- se centran en respetar los significados. Pero, por otra parte, "para una gran clase de casos de utilización de la palabra «significado» -aunque no para todos los casos de su utilización- puede explicarse esta palabra así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje" (B 16). ¿Y qué debemos hacer cuando

un uso descuidado o interesado y polémico del lenguaje crea significaciones plurales, escasamente compartidas, que tienden a la equivocidad en el uso?.

Creo que no puede negarse la concurrencia de esta circunstancia en la palabra "tolerancia" y en otras muchas vinculadas a valores que sí llegan a ser "compartidos" es sólo a base de ensancharles y vaciarles (B 17). ¿Será éste uno de los casos que Wittgenstein se guarda de incluir en la gran clase de ellos en los que "significado" equivale a "uso"? ¿O tendremos que admitir que, en efecto, el significado equívoco del término "tolerancia" procede de un uso voluntariamente instrumentalizador y abusivo, lo mismo que sucedería con "democracia", "laicismo", "progresismo", etc, etc...?. Tal vez con cierta ingenuidad, supongo que debe ser legítimo preferir entre los múltiples significados-usos de la palabra "tolerancia" unos que sean más "correctos" que otros (B 18).

Si tomamos el lenguaje como un juego -y es, obviamente, mucho más que eso-, el juego necesita un árbitro que determine si las reglas están siendo observadas por los jugadores. Los jugadores pueden decidir cambiar de juego pero -por un imperativo de coherencia y racionalidad- no pueden cambiar esencialmente las reglas sobre la marcha y pretender que el juego sigue siendo el mismo. Aun cuando todos los jugadores en un partido de cualquier deporte (supuesto civilizado) decidieran dar validez a las agresiones alevosas, el árbitro tendría que oponerse, en nombre de las reglas.

La labor arbitral requiere determinar qué usos del término tolerancia cumplen mejor unos fines explícitos que se asigna a la comunicación y, en lo que se refiere al concepto, qué notas conceptuales responden del mejor modo posible a determinados requisitos. El problema, por lo tanto, se nos va concretando en la fijación de unos criterios o reglas en función de las cuales se pueda valorar si es o no legítima (o si lo es más o menos) una nota conceptual, una acepción del término o un uso determinado de una expresión que la incluya. Se podría, tal vez,

proceder de otro modo (sistemático-dogmático) -luego volveré sobre ello-, pero creo que la legitimidad que, desde un punto de vista pragmático, alcanza la mayor validez y utilidad es la lexical, crítica. Quiero decir que no pretendo ninguna clase de legitimidad normativa que, desde una instancia extrínseca al lenguaje mismo, estableciera usos y significados. Tal empeño, a mi modo de ver, sería infundado (gratuito) y, sobre todo, completamente inútil. Imponer o vetar significaciones o usos -como bien sabe la Real Academia de la Lengua- es más ilusorio que poner puertas al campo.

La legitimidad lexical tiene su fundamento remoto en el hecho radical de que todo conjunto léxico es, ciertamente, arbitrario en su origen pero, al mismo tiempo, está sujeto a convenciones fijas respecto a su uso (al menos, en un intervalo de tiempo limitado). Por convención, en Semántica, hemos de entender la regularidad que aceptan los hablantes en el uso de los términos que integran su léxico. Esta regularidad está apoyada por el conjunto de quienes utilizan el lenguaje concreto de que se trate y viene motivada por el refuerzo que crea la satisfacción y seguridad derivadas de su conservación. La presión de la comunidad lingüística es muy fuerte, porque cada miembro es consciente de que la regularidad convenida ("convención") es -por ejemplo- la única garantía que le permite esperar una conducta conveniente si alguna vez tiene que gritar "¡socorro!".

Además del fundamento remoto de la legitimidad lexical, debe haber otro para casos de conflicto, ya que, en los supuestos en que el uso de un término devenga indiscriminado y su significación equívoca, no basta con reconocer que han sido violados (por unos, por otros o por todos) los pactos que dieron legitimidad a unas significaciones inicialmente arbitrarias. Esa legitimidad debe ser restaurada, mediante una función arbitral que muestre cuáles de los usos presentes en un contexto lingüístico determinado son más legítimos.

Los criterios de legitimidad de un concepto o término podrían fijarse a tenor de los siguientes principios metasintácticos, inspirados en Leibniz:

- a) **Criterio de posibilidad intrínseca.** Como ya he expuesto, un concepto tiene que designar un ser posible, lo que implica que no puede darse el caso de que sus notas sean contradictorias entre sí **(B 19)**.
- b) **Criterio de composibilidad.** No todo lo internamente posible es real; al menos, porque no es componible con el resto de lo real. Un concepto tiene que estar de tal modo delimitado que sea "componible" con los colaterales. En otros términos, la tolerancia misma ha de situarse en condiciones de composibilidad con las restantes realidades de su género (sean actitudes, sentimientos, actos, hábitos, criterios de conducta, valores sociales, estrategias del poder...). Así la tolerancia será posible no sólo internamente, sino en relación a su entorno contextual, si no entra en contradicción con alguna de sus partes.
- c) **Criterio de perfección.** De los infinitos conjuntos composibles -en muchos de los cuales sería posible una realidad determinada, como, por ejemplo, un específico concepto de tolerancia- sólo uno se desarrolla realmente. Este conjunto debe ser el más extenso y adecuado de los posibles **(B 20)**. Confieso que este criterio es el que presenta más dificultades en su aceptación y su aplicación. Sobre todo, cuando no se pretende echar mano de la "armonía" para la selección del conjunto más perfecto, como hizo Leibniz: "La armonía de las cosas es algo ideal y, por tanto, se observa en los posibles, porque una serie de posibles es más armónica que otra" **(B 21)**.

En un terreno mucho más cercano y empírico, si nos presentan un revoltijo caótico de elementos, ocasionalmente incompatibles entre sí, y nos piden que seleccionemos un conjunto; es decir un grupo coherente

de elementos que no presenten mutuas contradicciones, procuraremos formar el conjunto mayor posible (la serie más numerosa de elementos compatibles), o el más acorde a un criterio intrínseco (conforme a la necesidad de que en la serie figuren algunos elementos definidos, considerados imprescindibles; o en la observancia de algún patrón cualitativo, criterio de orden secuencial o similares). Es decir, escogeríamos las piezas de la forma más adecuada, con objeto de cumplir determinados requerimientos que serían la razón (suficiente) de la selección y agrupación efectuada

Por tanto, prescindiendo -en cuanto ello sea posible- de la carga metafísica inherente, es viable (y aún recomendable) plantearse un principio de máximo desarrollo, completitud y coherencia interna cuando estamos creando o manteniendo un conjunto de elementos léxicos. Con esa actitud estaríamos aplicando conscientemente el "**gran principio**, poco empleado generalmente, que dice que **nada se hace sin razón suficiente**; es decir, que nada sucede sin que sea posible, a quien conociera bastantes cosas, dar razón suficiente a determinar por qué es así y no de otro modo" (**B 22**). En suma, respecto al criterio a observar por quien tuviera que seleccionar, de modo crítico, entre notas conceptuales o supuestas propiedades, capacidades, efectos, etc. de la tolerancia, entiendo que debería preferir la máxima coherencia interna y el óptimo desarrollo ordenado del respectivo campo semántico (**B 23**).

La coherencia interna, ya lo he adelantado, demanda que, de la acumulación -un tanto improvisada- de presuntas características o propiedades de la tolerancia, no resulte contradicción entre ellas. La óptima composibilidad se debe regir por los criterios de desarrollo máximo y orden. El orden postulado para el desarrollo del campo semántico (o, más bien, de los diferentes campos semánticos a los que el término "tolerancia" puede pertenecer), que requiere relaciones fijas, claras y jerarquizantes (dependencia lógica) entre sus elementos, no es, en este caso, una categoría interpretativa (deformadora) de una realidad

extramental, sino un principio de intelegibilidad del pensamiento y el lenguaje, mediante la regularización de un conjunto de términos (miembros de un conjunto) racionalmente relativos unos a otros.

El orden, en la práctica, requiere, al menos, la aplicación de dos reglas de preferencia; una jerarquizadora y otra cronológica. Determinadas características supuestas de la tolerancia pueden entrar en conflicto con otras correspondientes, por ejemplo, a la firmeza, o a la justicia. Es inevitable, para decidir sobre el desarrollo idóneo de un conjunto, valorar y, en consecuencia, estimar (lo planteo como postulado) que la tolerancia, en caso de conflicto, debe ser preferida a la firmeza, pero jamás antepuesta a la justicia. En lo que se refiere a la cronología, un nuevo elemento que nace en un organismo -salvo que sea cancerígeno- no debe aniquilar a los preexistentes. Por eso -en principio, y salvo una revolución que no hay que descartar completamente en el momento de la irrupción histórica de la tolerancia y valores anexos- los recién llegados deben resultar compatibles con los preexistentes. Merece la pena observar que este argumento tiene un valor más bien de sugerencia, frente al anterior -jerarquía axiológica-, que tiene mayor fuerza persuasiva.

En resumen, las inconsistencias del concepto de tolerancia pueden ser internas -bajo la forma de contradicciones o conflictos de la noción en sí misma- o de relación con otros -incompatibilidad con otros conceptos-; ambas clases deben ser evitadas. Las contradicciones se han de solventar para construir un concepto sólido que no esté continuamente sujeto a aporías tales como ¿sería socialmente tolerable un imperativo ético de tolerancia universal?; ¿es ser intolerante no tolerarlo todo?; o bien, ¿hasta qué punto se puede tolerar, en lo particular, lo que, universalizado, daría lugar a una situación intolerable/insostenible?.

Las incoherencias han de obviarse siempre, pero especialmente en un concepto subordinado y tardío. Si el concepto de tolerancia se usó en el campo teológico-moral por Santo Tomás y en el campo político en el

s. XVII, es seguro que nació como pieza componible en el universo del discurso, de tal manera que debe encajar con nociones previas, más generales (subordinantes) y más radicales (primarias). En ese sentido, no es pensable una tolerancia que resulte incompatible con las nociones de justicia o prudencia. Ni tampoco lo es una tolerancia que unas veces se subordina a la prudencia (indulgencia), otras a la justicia (neutralidad), y aún otras a la caridad o al amor (solidaridad). Sólo puliendo el concepto y eliminando sus adherencias impuras podemos hacerlo encajar en un discurso ético, político y jurídico riguroso, que no produzca continuas estridencias y perplejidades.

Una restricción relevante he de hacer notar en el objetivo del trabajo y, precisamente, en la definición de la tolerancia. Un proceso de definición genuina debería establecer el género próximo y la diferencia específica de aquello que se pretende definir. Supongamos que -por poner un ejemplo trivial- definimos la tolerancia como la virtud que inclina a no entorpecer el espontáneo desarrollo de los pensamientos y deseos de los demás. En tal caso, el género sería el de las virtudes -en el que habrá que situar debidamente (alojar, acomodar) a la tolerancia- y la diferencia específica -lo que daría a la tolerancia su carácter distintivo sobre cualquier otra virtud- vendría a ser la autolimitación o contención al entorpecimiento factible.

Supongamos ahora, en cambio, que definimos la tolerancia como un valor social que consiste en la aceptación de los demás, especialmente de los más diferentes a nosotros mismos. En tal caso, el género próximo sería el de los valores sociales y la diferencia específica que distinguiría a la tolerancia de todos los demás valores sería esa aceptación indiscriminada de nuestros semejantes, sin acepciones de ideología, religión, raza, sexo...

Imaginemos todavía que la tolerancia resulta ser una actitud positiva, de acogimiento solidario del desvalido, del menor, del enfermo, del ignorante, del pobre, del anciano... Naturalmente, dentro del género

próximo de las actitudes tendríamos que "especificar" esa concreta, de tal manera que no se confundiera con la solidaridad, por ejemplo.

Si la tolerancia, finalmente, es entendida como un criterio rector del ejercicio del poder, que consiste en la neutralidad del Estado respecto a las diferencias entre los ciudadanos y entre los grupos (ya sean étnicas, lingüísticas, religiosas, económicas, culturales, etc...), la identificación del género y la diferencia sería tan obvia como distintos aquéllos a los de los casos anteriores.

De los ejemplos propuestos -y otros muchos más que podría añadirse, bien para enriquecer el planteamiento, bien para incrementar el grado de perplejidad- podemos utilizar dos cuestiones perfectamente separables:

- a) El género próximo de la tolerancia -y, en su caso, de la intolerancia-; es decir, si la tolerancia es (por ejemplo, y sin ánimo exhaustivo):
 - Cualidad o disposición (genética o adquirida)
 - Actitud (innata o aprendida).
 - Tendencia o inclinación (carácter y personalidad).
 - Sentimiento (psicológico y/o moral).
 - Hábito psicológico.
 - Hábito moral (virtud o, eventualmente, vicio).
 - Valor (personal y social).
 - Norma para la convivencia social.
 - Principio rector de la actuación del poder civil.
- b) La diferencia específica. Hay que destacar que, en cada uno de los géneros citados, se pueden enumerar varias (a veces, muchas) diferencias o especificaciones.

Estimo que la investigación debe abordar el segundo grupo temático; es decir, el de las especificaciones de la tolerancia o el conjunto de notas o elementos de la estructura conceptual que, en todos los casos (o en un número importante de ellos), cualifica una actitud o un valor como "tolerancia".

El primer grupo temático; esto es, si la tolerancia es una virtud o un sentimiento recuerda la parábola del grupo de ciegos que describen un elefante. La tolerancia puede ser cualidad o hábito, todo depende del campo temático en el que se considere. Lo que importa no es si la tolerancia es una virtud moral (que bien puede serlo, en una consideración ética) o un criterio para el ejercicio del poder (que también puede serlo, en una perspectiva política). Me parece que lo relevante es investigar si hay alguna característica (o, más bien, un conjunto de ellas) que defina -por supuesto, con fundamento- como "tolerante" o no una conducta, un grupo social, una Constitución política...

El objeto de la investigación es, por tanto, el fundamento de la común cualificación de "tolerante" para realidades muy dispares que, no obstante, deben tener una razón común. Dicho en otros términos, se trata de seleccionar el más significativo o completo conjunto de realidades supuestas como tolerantes sobre las cuales la tolerancia puede ser predicada con analogía. Sin esa selección, la predicación es equívoca, por lo que el esfuerzo de clarificación de la razón común y la selección de las realidades pertenecientes al conjunto equivale al paso de la equivocidad a cierta forma de analogía.

En ese ámbito temático de las propiedades esenciales que caracterizan la tolerancia -y no, en cambio, en el de su naturaleza- puede investigarse si la tolerancia es susceptible de constituir un imperativo ético o jurídico.

1.1.b. Metodología.

El objetivo del trabajo fuerza la elección de un método característico. No valdría, en efecto, ninguna especie o derivación del método deductivo, que pretendiera excogitar un concepto de tolerancia a partir de un sistema (ni propio ni ajeno) **(B 24)**. En este sentido, la elaboración y análisis de un depurado concepto de tolerancia deducido de un sistema de filosofía tal vez sólo sirviera para aumentar la confusión. Con finalidad histórica -pero sin utilidad en el objetivo que me he propuesto- se podrían también estudiar los conceptos de tolerancia en los autores clave para su desarrollo **(B 25)**.

En resumen, este trabajo no pretende constituir filosofía **escolástica**, en el sentido kantiano; "sistema del conocimiento que no es buscado sino como ciencia, sin tener por fin otra cosa que la unidad sistemática de esa ciencia y, por lo tanto, la **perfección lógica** del conocimiento" **(B 26)**. La aportación de una versión sistemática más sobre qué es (qué debe ser) la tolerancia no sería válida -ni en el sentido práctico ni en el de la filosofía mundana-, ya que el sistema del que se partiera no podría ser presentado como el **verdadero sistema**, sino como una más en la controversia entre las diferentes Escuelas, razón por la que no se puede considerar normativa (ni siquiera enseñar) "la" filosofía, que es sólo una ciencia (utópicamente) posible (Ibidem).

Puesto que se intenta determinar la correlación (o falta de ella) entre la tolerancia (su concepto) y determinados fenómenos humanos, nadie tendría autoridad para permitirse dar una definición normativa -con ambición de que pudiese resultar de utilidad general-, siendo más realista una **investigación inductiva** que permita extraer una delimitación lexical tal como ha sido descrita en las páginas anteriores. De este modo, las "fuentes" utilizadas en este trabajo van a ser extremadamente abundantes y de dominio común. Sobre ellas se trata de realizar una reflexión crítica que pueda conducir a valoraciones y selección de las propiedades que, de modo sintético, puedan

corresponder a la nebulosa de realidades a las que razonablemente conviene la adjetivación de "tolerante" o el nombre de "tolerancia".

Si el método inductivo avanza hacia la definición de cualquier entidad mediante numerosas **comprobaciones empíricas**, aquí tendremos que verificar la posibilidad interna de algunas nociones (su no-contradicción) y su composibilidad; es decir, el **encaje de esos conceptos con otros preexistentes y subordinantes**. Desde luego, el concepto al que se aspira sería fruto de una definición contextual de modo plural; de tal forma que se debería precisar qué es tolerancia en el plano ético, en la vida social y en la práctica jurídica... Para ello, la tolerancia se irá caracterizando en función y con la ayuda de otros conceptos o términos que resultan ser (o se estima que son) lógicamente colindantes, complementarios o colaterales.

Si el método inductivo clásico pretende obtener leyes a partir de la observación de hechos, aquí nos bastaría con analizar usos y significados y sacar conclusiones para un concepto máximamente legítimo, desde la perspectiva ya expuesta.

Nuestro material de trabajo va a estar constituido, en parte, por proposiciones que intentan determinar significaciones particulares del término "tolerancia". Desde otro enfoque, se trata de sentar alguna base para llegar a un acuerdo sobre el significado de esa palabra. Todo intento para ajustar, afinar los significados tiende a retroalimentar, revisar y corregir el convenio originario (pacto de significación) por el que se fijaron. De ahí la importancia que se habrá de dar a la etimología de la palabra "tolerancia" y a su evolución. Gracias a la etimología se pueden descubrir sentidos no manifiestos de la tolerancia, al desvelar -por ejemplo- que pertenece a su familia léxica (como pariente lejano, pero pariente, al fin y al cabo) la palabra "atolladero". La reflexión sobre qué puede tener en común la causa de un atranco ("atrancadero") con la decisión de levantar una suspensión o reprimir la posibilidad de impedir la espontaneidad del otro, puede aportar interesantes sugerencias.

Una mención especial requiere la conocida necesidad de explicar la significación de un término por otros más claros o conocidos. Seguramente esta regla es la que ha llevado a algunos autores a establecer arriesgadas similitudes o equiparaciones de la tolerancia con amor, paz, justicia, caridad, solidaridad, indulgencia, laicidad, etc., etc. Es obvio que, si queremos que la tolerancia sea realmente algo, debemos defender su autonomía (al menos, relativa), protegiéndola de su absorción por algunas de esas "grandes palabras" y menos aún por todas ellas. Habrá ocasión de analizar alguna "definición" de tolerancia que va enumerando, sucesivamente, su equiparación a varios de los valores fundamentales de la convivencia democrática. Finalmente, este proceder genera la noche de los conceptos, en la que -como es sabido- todos los gatos son pardos.

La dificultad de establecer términos (o conceptos) más claros y conocidos no será relevante en este trabajo, ya que partiré de expresiones ya formuladas -sean claras o no- cuya pluralidad va a servir para proveer aproximaciones diferentes (y de distinto valor). Así, el análisis conjunto de una definición que centra la significación de la tolerancia en la prudencia política, con otra que la análoga con la benevolencia (junto con otras muchas más) puede iluminar a cada una de ellas en particular... y también la decisión sobre su mayor o menor pertinencia. En todo caso, una parte significativa de la investigación consistirá en la puesta en contacto de la tolerancia con ideas complementarias o afines desde el respeto al disimulo, pasando por transigencia, equidad, desacralización del poder, etc., etc...

Otro de los requisitos del método es el de sustraernos a las deformaciones éticas y políticas del término "tolerancia", ocasionadas por el intento de que acoja y exprese una porción de la concepción propia del autor de la definición sobre las relaciones sociales, la posición del hombre con referencia a los demás, las posibilidades y límites del poder... La dificultad estriba, en suma, en protegernos de la influencia de

esas propuestas de particulares perspectivas ideológicas. De nuevo, el contraste múltiple nos puede liberar de la esclavitud de las ideas. Especialmente, la toma en consideración de conceptos científico-técnicos de tolerancia, pertenecientes a muy diferentes áreas de las actividades y realizaciones humanas (comercio o terapéutica, por ejemplo), en las cuales no existe presión ideológica eventualmente causante de deformaciones.

Aun teniendo en cuenta las indicaciones kantianas acerca de la reflexión lógica y la reflexión transcendental en la comparación entre conceptos, nuestra reflexión será fundamentalmente lógica. Así, "comparamos nuestros conceptos entre sí, en el entendimiento, para conocer si dos de ellos contienen la misma cosa, si se contradicen o no..." (B 27). La razón para ello es la restricción temática expuesta en el apartado dedicado al objeto de este trabajo. No vamos a ocuparnos de si la tolerancia, como "cosa", es virtud, valor, o emoción, por lo que no es aplicable la advertencia kantiana: "Si lo que importa no es la forma lógica, sino el contenido de los conceptos, o sea, la cuestión de saber si las cosas mismas son idénticas o diferentes, si se convienen o no (...) Puede decirse, pues, que la **reflexión lógica** es una simple comparación, ya que en ella se hace abstracción de la facultad de conocer a la que pertenece la representaciones dadas .." (B 28).

Aunque se trate de una reflexión lógica, no será una pura reflexión sobre el concepto en sí (su "posibilidad") de cuya no contradicción, por lo general, su autor se habrá cuidado, sino de la compatibilidad y encaje de ese concepto con otros muchos, referentes a la tolerancia y a otras realidades (sentimientos, virtudes, actitudes..., según el caso), con las cuales la tolerancia debe ser componible. Bien entendido que de cada concepto de tolerancia vamos a analizar sólo (o principalmente) su razón formal; aquello por lo que su autor considera que la presunta realidad (o idealidad) a la que se refiere (ya sea una cualidad o un valor o cualquier otro fenómeno humano) merece su inclusión en el conjunto de la tolerancia.

Procede añadir una desengañada precisión. El método escogido avanza cuando consigue identificar elementos positivos, pero también -y sobre todo- cuando va suprimiendo, rechazando, las notas disonantes, las propiedades internamente contradictorias. Ello puede dar la sensación de que el avance es lento -tal vez, penoso-, pero no puede olvidarse que, en términos generales, de-finir es una operación negativa; consiste en poner fin, asignar los límites a partir de los cuales una realidad ya no se extiende o halla. Más aún -y más acuciantemente- cuando no nos faltan características, propiedades, efectos, etc. hipotéticamente pertenecientes a la tolerancia; es decir, cuando no nos faltan "conocimientos" acerca de ella, sino que, ciertamente, **nos sobran**. No sería malo que el método retomase algo de la ironía socrática (**B29**).

1.2. El amplio margen de tolerancia (desviación aceptada) existente en el concepto de tolerancia.

Según lo expuesto, el presente estudio no puede limitarse a profundizar en las condiciones, requisitos y características de la tolerancia tomada como un objeto (o concepto) cuyo contenido nos fuera perfectamente conocido. Por el contrario, lo primero que hay que hacer es averiguar a qué nos referimos cuando mencionamos ese término. Se trata de ejercitar el racionalismo pragmático que K. Popper define "usando las palabras de Carnap" como "la actitud que se esfuerza por llevar la claridad a todas partes pero que reconoce que la maraña de los hechos de la vida nunca es completamente comprensible o racional" (**B 30**).

Para ello, comenzaré con referencias (que no argumentos) de autoridad (autoridades), al objeto de iniciarnos en el uso del término "tolerancia", por más que algunas de esas referencias y opiniones sean decididamente inaceptables. Las valoraciones críticas que cabría hacer sobre las paupérrimas definiciones de la tolerancia facilitadas por altos

Organismos internacionales apoyan la tesis de que resulta absolutamente precisa una aclaración semántica acerca del significado del término. Intentaré asumir metodológicamente la mayor parte del vigente discurso social sobre la tolerancia, con objeto de mostrar sus insuficiencias y contradicciones, en la búsqueda de una noción que sea internamente consistente y coherente con una crítica racional de su uso social.

Partir del uso habitual del término tolerancia, cuando se procura llevar a cabo una crítica racional del mismo, no excluye denunciar que el propio término se encuadra en la maraña de tópicos al uso, revoltijo de "flatus vocis" que integra la jerga de quienes adormecen la reflexión con un conjunto de sonoras etiquetas constituyentes de un universo pretendidamente autoexplicado. "Unos se aferran al tópico del relativismo, la libertad, la tolerancia, todo vale, **laissez faire** términos que se refuerzan a sí mismos como si unos fueran la explicación y justificación moral de los otros..." (B 31).

Tampoco es intelectualmente honesto evitar desvelar la "intencionada **ambigüedad lingüística** que, al diluir los referentes, va dejando desprovistos de soportes a los conceptos", y precisamente al de tolerancia, así como el "**laxismo camuflado de modernidad** que, al imponer la hermenéutica de sus filtros, emborrona los límites de la realidad hasta desdibujarla. Es lo que sucede cuando introducimos en nuestro discurso palabras función como, por ejemplo, «progresismo», asumida como un comodín que sanciona positivamente, pero de forma acrítica, siglas y novedades. ¿A qué se alude, verbigracia, al hablar de «partido progresista», «política progresista» o «intelectuales progresistas»?; o con la palabra «tolerancia», entendida no tanto como una exigencia de la persona a ser respetada en su manera de pensar, cuanto como una necesidad social para catapultar un pluralismo tan exagerado que termina positivando toda opinión y con ella desvalorándola" (B 32).

Es preciso superar la insatisfacción que produce el término "tolerancia", por su ambigüedad y los riesgos que su uso comporta, si quien lo emplea desea realizar un discurso serio y preciso, no una arenga política o, en el peor sentido, moralizante. En particular, hay que evitar el carácter expansivo del concepto de "tolerancia". Inicialmente, la tolerancia expresa la capacidad de (o la disposición a) dejar pasar lo que se opone a nuestras convicciones. Pero, a partir de ahí, se puede extender a la determinación de convivir con (o, al menos, dejar vivir a) quienes no son, piensan o actúan como nosotros. En algunas significaciones ampliadas, tolerancia se opone a xenofobia, racismo, dogmatismo, discriminación, exclusión... Cada incremento de extensión choca con alguna nota conceptual de la tolerancia. Por poner un solo ejemplo, la tolerancia se refiere a hechos y opiniones no respaldados (aún) por el derecho, mientras que las personas demandan respeto para sí mismas y para sus derechos, no tolerancia.

Desde el punto de vista del léxico, la circunstancia más llamativa en el estudio de la palabra "tolerancia" es la inexistencia de un término neutro intermedio entre tolerancia e intolerancia. Semejante vacío provoca la exportación hacia la tolerancia (como virtud o actitud positiva) de cuanto se oponga a lo que, de vituperable, encontramos -o imaginamos- en la intolerancia, en un amplio espectro que va desde lo incorrecto, pasando por lo indebido o ilegítimo hasta lo ilegal o delictivo. Ahora bien, de la prohibición de lo vetado no se puede pasar, válidamente, a la obligación de su contrario. (Como es bien sabido, en Lógica es perfectamente posible que dos proposiciones contrarias sean igualmente falsas).

Resulta lamentable la vaciedad de numerosos discursos que consideran gravísimos crímenes (asesinatos, secuestros, etc...), criticados como "signos de intolerancia", los evocan para reprobarlos y condenarlos enérgicamente, manifiestan la esperanza de que "será la última sangre derramada", hacen votos para que jamás vuelvan a producirse hechos semejantes y rematan el contundente mensaje con un entonado himno a

la paz y a la tolerancia. Reducir la tolerancia a este lamentable y huero "¡Viva Cartagena!" es un efecto más de la hipertrofia cultural de un término que se usa de modo indiscriminado... y, por tanto, no significativo. Y es que la doble negación (no in-tolerancia) no produce necesariamente una noción de tolerancia positiva; también puede generar un concepto indeterminado, infinito, vacío.

Es necesario afirmar que existe una actitud que -a fuerza de ser reflexiva y crítica- no puede ser a priori ni tolerante ni intolerante. No es razonable, en efecto, mantener a priori otra actitud que la de la atenta escucha. Como dice Humberto Giannini (**B 33**): "En primer lugar, la tolerancia es la capacidad de escuchar. ¿Qué quiere decir escuchar con esta disposición receptiva de la que hemos hablado? Significa realizar -o tratar de hacerlo- la **conversión** de que hablaba la filosofía clásica a propósito de la esencia del conocimiento. La filosofía clásica decía que, para conocer, el espíritu debe **convertirse**, debe volcarse totalmente hacia la cosa que conoce y ofrecerle la posibilidad -simplemente la posibilidad- de ser convertido por ella, de convertirse en la cosa conocida".

La condición histórica de la tolerancia, como valor social, no puede tampoco disimularse. La tolerancia resulta posible o imposible en situaciones agónicas o deliberativas, a lo largo de la vida de las sociedades. En un momento tan peculiar como 1.936, escribía Harold J. Laski: "En resumen, para poder comprender nuestra propia época debemos imaginarnos que volvemos a los tiempos de la Reforma o los de la Revolución Francesa. Cuando un sistema está luchando por defender su vida, no queda tiempo para las maneras de una sociedad deliberante. La pasión del conflicto esclaviza la razón. Quienes están dispuestos a no reparar en medios para alcanzar el fin son los que dominan el escenario político. La noción de tolerancia o de raciocinio apenas existen en épocas semejantes" (**B 34**).

Sesenta años después, luego de atravesar varias etapas sucesivas del ciclo de flujo/reflujo de la tolerancia como práctica, asistimos al resurgir

del énfasis teórico en su necesidad. Hoy puede decir Gustavo Bueno, en una visión retrospectiva sobre esos años: "Desde el fascismo hasta el estalinismo, la intolerancia hacia las opiniones llamadas individuales (hacia la libertad de conciencia) que se oponga a la nueva dogmática cuasirreligiosa, volverá a ser valorada como una virtud. Esto explicaría que, en un período de crítica al fascismo y al estalinismo (...) la idea de tolerancia (respecto de la conciencia individual) vuelva a cobrar una potencia similar a la que tuvo en la época moderna, en el período de la crítica al antiguo régimen" (B 35).

1.3. Análisis de solemnes proclamaciones de Instituciones nacionales e internacionales.

Entiendo que corresponde a Voltaire el dudoso mérito del muy frecuente tono hiperbólico y los excesos laudatorios en el tratamiento de la tolerancia. Tal vez como consecuencia de su furor polémico y de la radicalidad de la confrontación, "la tolerancia, a la que los fanáticos señalan como el error más peligroso y pretensión monstruosa, la llama Voltaire ***l'apanage de la raison***. No una pretensión aislada de la filosofía, sino, más bien, su principio, su esencia y su justificación. Y en esta justificación es donde la filosofía se hermana con la religión" (B 36).

Evocando a Fernando Savater, decía Gabriel Cisneros sobre la tolerancia que "es un concepto tan prestigioso como impreciso, sobre cuya alabanza resulta tan fácil ponerse vehementemente de acuerdo como difícil contonearlo conceptualmente con precisión" (B 37).

De las exageraciones en el encomio de la tolerancia y de su escandalosa imprecisión proceden errores tan burdos como inadvertidos, por habituales. "En la inauguración del Curso Escolar (1.997/98) presidida por el Rey en un Colegio público de Valencia, su Majestad destacó «El valor de los estudios humanísticos, muy especialmente en la E.S.O., verdadera columna vertebral del sistema docente». La razón principal

que esgrimió Don Juan Carlos para hacer esta defensa de la formación humanística fue que ésta representa el mejor camino para conseguir una sociedad más libre y, en consecuencia, más tolerante" (B 38).

Seguramente quienes escribieron el discurso del Rey suponen que una sociedad "más tolerante" puede ser efecto o consecuencia de una sociedad más libre, lo que acredita que no han reflexionado sobre el despropósito -y anacronismo- de hacer derivar la tolerancia desde la libertad. Así, los redactores de esta frase han hecho pronunciar a la más alta Magistratura (el Jefe del Estado) una de las mayores sandeces que sobre la tolerancia se han escrito. No es, seguramente, la más prudente aplicación de la vieja máxima: "A tal Señor, tal honor".

En su descargo, hay que decir no era la primera vez que se incurría en ese absurdo. En la definición contenida en el artículo 1º de la "Declaración de principios sobre la tolerancia" de la 28ª Asamblea General de la UNESCO (Ver nota B 53, más adelante) se llega a afirmar que "la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión" fomentan la tolerancia, juicio que subvierte las escalas axiológicas y el propio sentido del devenir histórico.

Analizo ahora algunos párrafos fundamentales de la llamada "Declaración de Viena" (B 39), que dice lo siguiente: "Nosotros, Jefes de Estado y de Gobierno de los Estados Miembros del Consejo de Europa, (...)

Alarmados por el renacer actual de los fenómenos de racismo, xenofobia y antisemitismo, el desarrollo de un clima de intolerancia, la multiplicación de los actos de violencia, particularmente frente a los emigrantes y a las personas nacidas de la inmigración, de los tratamientos degradantes y las prácticas discriminatorias que los acompañan;

igualmente alarmados por el resurgir de nacionalismos agresivos y de etnocentrismos que constituyen nuevas expresiones de xenofobia;

inquietos por la degradación de las condiciones económicas que amenazan la cohesión de las sociedades europeas, engendrando formas de exclusión susceptibles de favorecer las tensiones sociales y las manifestaciones xenófobas;

convencidos de que estos fenómenos de intolerancia amenazan a las sociedades democráticas y sus valores fundamentales, que minan y socavan las fases de la construcción europea;

(...)

convencidos, además, de que el futuro de Europa exige, por parte de los individuos y de los grupos, más allá de la tolerancia, una voluntad de actuar juntos combinando sus diversas aportaciones:

- Condenamos de la manera más firme posible el racismo, en todas sus formas, la xenofobia, el antisemitismo, así como la intolerancia y todas las formas de discriminación religiosa..."

Por supuesto, la Declaración es mucho más extensa, pero entiendo que el extracto reproducido da una idea cabal acerca del conjunto de mistificaciones conceptuales y palabrería altisonante que contiene. Es ciertamente difícil mezclar y confundir más conceptos. Tal parece una lamentación/declaración sobre los males sociales de nuestro siglo. De hecho, se mezclan:

- a. Conceptos ocasionalmente indeterminados y, en todo caso, diferentes. Racismo, xenofobia, antisemitismo, intolerancia, violencia, tratamientos denigrantes, prácticas discriminatorias, nacionalismo agresivo, etnocentrismo... Como se analizará, la oposición genérica a todos esos males viene a ser la tolerancia, en algunas mentes no demasiado analíticas. En las extrañas adherencias que produce tan amplia y confusa oposición se basa, probablemente, la opinión de Daniel Innerarity de que "la tolerancia tiene muchos amigos equívocos" (B 40).

- b. Efectos y causas: la degradación de las condiciones económicas se coloca al mismo nivel que alguna de sus consecuencias. Con ello, los mandatarios europeos manifiestan su inquietud, como si no fuera a ellos a quienes, primariamente, correspondería mejorar las condiciones económicas para avanzar en "la cohesión de las sociedades europeas".
- c. Situaciones actuales y temores futuros (amenazas para la construcción europea).
- d. Confusión de niveles entre la simple tolerancia y la cooperación ("una voluntad de actuar juntos combinando sus diversas aportaciones").

El tratamiento de la tolerancia -incluso en Instituciones a las que podría suponerse un mínimo nivel de rigor- puede calificarse de vago en el doble sentido del término: perezoso y nebuloso. Como dice F. P. Ramsey: "El principal peligro de nuestra filosofía, aparte de la pereza y la nebulosidad, es el escolasticismo... que trata lo vago como si fuera preciso" (B 41).

Y ¿cómo no tratar "escolásticamente" la tolerancia cuando es concepto central de una nueva escolástica; la que ha dado en llamarse "cultura de la tolerancia"? Tanto en la Declaración de Viena como en otras y en usos públicos de la palabra "intolerancia" queda la vehemente sospecha de que, con este término, se describe, genéricamente, la encarnación del mal (B 42).

Por otra parte, cuando la Declaración usa el demostrativo "estos fenómenos de intolerancia" (4º de los párrafos transcritos) no hay modo de adivinar si se refiere al racismo, a la xenofobia, al antisemitismo, al nacionalismo agresivo a al etnocentrismo. No obstante, parece que la interpretación más fiel es que se refiere a **todos ellos**. La intolerancia es -para la autodefinida intelectualidad progresista- la síntesis de los males

del mundo, en la actualidad. Poco habrá que discurrir bien (es decir, habrá que discurrir bien poco) para concluir que la tolerancia -por el contrario- coincide con la definición que Boecio daba sobre la felicidad: "Status omnium bonorum aggregatione perfectus" (**B 43**). Por supuesto, para Boecio -hombre sensato y perspicaz- la felicidad no es de este mundo.

Asunto de obligada denuncia es la adulteración del concepto de tolerancia en manos de la sedicente intelectualidad progresista. Como no hāy (aún) una "Real Academia de Progresía", no cabe hacer méritos para que la autoridad competente nos reconozca nuestro indudable progresismo y al carácter marcadamente tolerante (democrático, etc) que exhibimos. Es pena, porque se podría dar lugar a una peripecia tan hilarante como la que vivió Kant cuando se vió obligado a escribir, el 9 de julio de 1.784, a su amigo Hippel -alcalde de Koenigsberg- quejándose de "las oraciones estentóreas que hipócritamente entonan los que en la prisión se encuentran", sobre las que añadía: "Si lo que buscan es un certificado del carcelero en que conste que son gentes temerosas de Dios, no creo que necesiten armar ese escándalo para que no deje de oírles él, pues, si bien se mira, podrían rezar en el mismo tono con que rezan en su casa los que son verdaderamente religiosos" (**B 44**).

Claro está que, en nuestra sociedad, aunque no haya una Academia otorgadora del diploma de progresismo, las exhibiciones no han de ser, por ello, menos, sino más, porque ahora no hay un carcelero que conceda el certificado de piedad, sino que es el intelectual-orgánico-democrático-tolerante (la tribu progresista) quien confiere el grado, por lo que la actitud tolerante (sincera o hipócrita) ha de ser permanentemente "ostentórea"; esto es ostentosa y estentórea a la vez.

Tal vez sea por ese forzado cacareo tolerantista por lo que, como dice Romano Guardini: "hablar de tolerancia se ha convertido en algo tan

superficial y, desgraciadamente, en muchas ocasiones también tan deshonroso, que hay que tener cuidado" (B 45).

La proliferación de declaraciones internacionales sobre la tolerancia haría esperar una mejora en el rigor científico de sus términos y expresiones. No obstante, no es así. La UNESCO -Institución de la que habría que exigir más rigor, por su naturaleza y fines- declaró a 1.995 como "Año de las Naciones Unidas para la tolerancia". Los motivos para ello fueron francamente variopintos:

- "a. Los conflictos etnonacionalistas.
- b. La discriminación contra los grupos minoritarios.
- c. Los actos de xenofobia contra refugiados e inmigrantes.
- d. Las organizaciones y los actos violentos de signo racista.
- e. El extremismo religioso.
- f. Los actos de violencia e intimidación contra las personas que ejercen su libertad de opinión y expresión.
- g. La intolerancia fomentada por ideologías y movimientos políticos.
- h. Y la intolerancia que se manifiesta en la marginación y la exclusión de la sociedad de los grupos vulnerables".

Desde el punto de vista ideológico, la UNESCO da la réplica, en positivo, al Consejo de Europa. Prácticamente, todo lo que aquél achacaba a la intolerancia (o hacía complementario o colateral a ella) aquí aparece combatido-superado por la tolerancia, que es como el bálsamo de Fierabrás "con el cual no hay que tener temor a la muerte ni hay pensar morir de herida alguna" (B 46). Todo lo cual resultaba esperable dentro de lo que se ha dado en llamar la "desesperada tolerancia del cosmopolitismo de la UNESCO" (B 47). Lo que no es explicable -dada la conocida costumbre de ese Organismo- es que la tolerancia no haya sido declarada aún "Patrimonio (ético/político) de la humanidad".

La tolerancia nos es ofrecida por la UNESCO como poderosa panacea que actúa satisfactoriamente en los conflictos étnicos y nacionalistas; ha demostrado poseer eficacia contra la discriminación; desarrolla un

elevado efecto reductor de los actos de xenofobia; disminuye la peligrosidad de las actitudes violentas de signo racista; frena todo extremismo religioso; ejerce un saludable efecto contra los actos de violencia e intimidación; y, especialmente, combate la intolerancia, bien sea la fomentada por ideologías o la manifestada en marginación y exclusión **(B 48)**.

Curiosamente, los dos documentos oficiales antes citados contienen sendos conceptos de tolerancia. En lo que se refiere al "Plan de acción sobre la lucha contra el racismo, la xenofobia, el antisemitismo y la intolerancia", aprobado por la Declaración de Viena, define la tolerancia del siguiente modo:

"Es una disposición o virtud que consiste esencialmente en el respeto de todas las diferencias formadas por distintas identidades de las personas y grupos que componen una sociedad o una comunidad. Es la supremacía del valor de las personas, de su dignidad, sus características específicas, sus diferentes identidades y en consecuencia, implica consideración a sus opiniones, creencias o prácticas aunque no se compartan, consideración que no debe suponer aceptar la conculcación de los derechos fundamentales de la persona. La diversidad lingüística, cultural, étnica, religiosa, nacional e histórica en los diferentes países, en definitiva, el pluralismo y la dignidad o respeto inalienable de las personas, exige el desarrollo del valor ético de la tolerancia como fundamento de una convivencia democrática" **(B 49)**.

Sin entrar, por ahora, en el carácter eufórico o entusiástico de una "disposición o virtud" de tan poco creíbles perfiles ("supremacía del valor de las personas, de su dignidad..."), me parece importante insistir en los siguientes aspectos sobre esta definición:

- a. "Consiste esencialmente en el respeto de todas las diferencias formadas por distintas identidades de las personas..."

- b. "Es la supremacía del valor de las personas, de su dignidad, sus características específicas, sus diferentes identidades...".
- c. "...en consecuencia, implica consideración a sus opiniones, creencias o prácticas aunque no se compartan...".

Con respecto al epígrafe "a", como veremos más adelante, tolerancia no es lo mismo que respeto. La tolerancia sobre opiniones o acciones ajenas ha de presuponer el respeto hacia quien las defiende o realiza, pero la tolerancia no consiste en el respeto a las personas. Menos aún, como algunos suponen, es la tolerancia una manifestación de amor al prójimo. Por otra parte, es obvio que -tal como se define la tolerancia en la Declaración de Viena- vendría a ser algo así como una afirmación abstracta de antirracismo o antixenofobia.

En lo que atañe al apartado "b", la supremacía de "sus características específicas" no queda particularmente clara. Supremacía ¿respecto a qué?, ¿en base a qué? Más oscuro aún es entender la supremacía de "sus diferentes identidades". Por supuesto, no se puede referir a la supremacía de unas identidades sobre otras, porque sería inaudito. Es probable que la palabra "supremacía" desvele una traición del inconsciente.

Si volvemos sobre el apartado "c", ya dentro de terreno práctico, podremos aterrizar: la tolerancia "implica consideración a sus opiniones, creencias o prácticas". Es de ver que por "consideración" -expresión con una ambigüedad difícil de mejorar- se quiere entender, por lo menos, "respeto". No debería ser necesario hacer constar que, por mucha que queramos que sea nuestra tolerancia, no todas las opiniones, creencias y prácticas son **respetables (B 50)**. Algunas opiniones y prácticas rememoran, más bien, la réplica de Pedro Crespo (el Alcalde de Zalamea), en lo tocante al respeto con que debía tratar al capitán, respeto que éste le había exigido **(B 51)**.

Tolerancia no es, desde luego, equipotencia o equivalencia de todas las opiniones, creencias y prácticas, como si éstas fueran universalmente correctas. Por supuesto, no es tolerancia -sino estúpida predisposición y colaboracionismo con la injusticia- aceptar cualquier conducta, sea o no justa. Lo aclara cuidadosamente G. Bueno: "La cuestión no puede tratarse **in genere**, o formalmente, atribuyendo, por ejemplo, a cada ciudadano (como hace Sócrates irónicamente en el **Protágoras** de Platón) el pleno uso de la razón política y, por tanto, el derecho de expresar su opinión y que ella sea tolerada. Es éste un principio formal que suele ir vinculado al agnosticismo teológico o político..." (B 52).

La tolerancia no exige (ni puede implicar), sino que excluye, tragarse uno sus propias creencias o traicionar la verdad en la que cree, o, aún peor, abjurar de ella. Tampoco puede consistir la tolerancia en subordinar la conciencia personal y los propios valores al nuevo "intelecto agente", constituido por la moda, lo políticamente correcto, lo socialmente progresivo, lo moralmente abierto, etc... Oportunidades habrá de volver sobre estos apartados, a fin de matizarlos, pero tal vez convenga dejar sentado que la tolerancia no se refiere directamente a las personas, sino a sus realizaciones teóricas y prácticas.

Esas producciones humanas -las opiniones, por ejemplo- no tienen derechos; no es correcto preguntarse (como se ha hecho con excesiva reiteración a lo largo de la historia del pensamiento) si es la verdad o el error quien tiene derechos. Por eso precisamente, el error -es decir, lo que el sujeto tolerante estima que es un error- puede ser tolerado. En suma, mi tolerancia tiene que ver con la conciliación de mi derecho a creer y sostener una verdad (y actuar conforme a ella) con el derecho del otro a no creer en mi verdad y a hacer, de modo consecuente, lo que considere oportuno. Es decir, consiste en conciliar mi adhesión a determinadas creencias personales (verdades, valores, criterios y normas de conducta) y la conducta del otro (opiniones teóricas y comportamiento práctico).

En lo que se refiere a la noción de tolerancia difundida por la UNESCO (1.995), es la siguiente **(B 53)**:

"La tolerancia es el respeto de los derechos y las libertades de los demás.

La tolerancia es el reconocimiento y la aceptación de las diferencias entre las personas. Es aprender a escuchar a los demás, a comunicarse con ellos y entenderlos.

La tolerancia es el reconocimiento de la diversidad cultural. Es estar abierto a otras formas de pensar y a otras concepciones, apertura derivada del interés y de la curiosidad, así como el negarse a rechazar lo desconocido.

La tolerancia es el reconocimiento de que ninguna cultura, nación o religión tiene el monopolio del conocimiento o de la verdad.

La tolerancia es una forma de la libertad: estar libres de prejuicios, estar libres de dogmas. La persona tolerante es dueña de sus opiniones y de su conducta.

La tolerancia es una actitud positiva hacia los demás, exenta de todo aire de superioridad".

No es éste el momento de valorar en detalle las proposiciones transcritas. De momento, sólo con carácter de postulado, adelanto que muchas de ellas constituyen crasos errores y tergiversaciones; algunas, fuertemente influidas por el tolerantismo o tolerancia insensata.

Sólo por poner un par de ejemplos significativos, tal vez la UNESCO debería analizar qué quiere decir cuando recomienda (más bien, intenta

imponer moralmente) "el negarse a rechazar lo desconocido". Desde luego, **rechazar lo desconocido** podría ser una manifestación del llamado pensamiento concreto, dentro de la psicología de la incultura. La falta de cultura -y, por ende, de desarrollo intelectual- lleva a la superstición, al autoritarismo y a los prejuicios de todo tipo; uno de ellos sería el de rechazar y despreciar todo aquello que desconocemos. Como paradigmáticamente decía Machado:

*"Castilla miserable
ayer dominadora,
envuelta en sus andrajos,
desprecia cuanto ignora" (B 54).*

Si es a ese desconocimiento al que se refiere la UNESCO -sinceramente no lo creo-, bien hace en mencionarlo y mejor aún haría en combatirlo, dados sus fines.

Pero el **rechazo a lo desconocido** podría no ser más que expresión de nuestra educación sentimental, repleta de prejuicios derivados de previas pulsiones de vida (eros), tendentes a la autoconservación. Teniendo en cuenta el elevado puesto que la seguridad ocupa en la escala de las motivaciones, es bien entendible que la homeostasis empuje nuestra conducta -sobre todo cuando falta la mediación de la cultura- a la defensa o resistencia (rechazo) ante cualquier peligro potencial. Ya Epicuro puso en relación el miedo (a los dioses, a la muerte, a los males y dolores) con la ignorancia; lo desconocido produce miedo... y, por tanto, rechazo. Por eso, para conseguir la ausencia de dolor del cuerpo y la tranquilidad del alma, creía Epicuro que hay que ejercitarse en el placer, que es nuestro fin, consistente en "un sobrio raciocinio que indague perfectamente las causas de la elección y fuga de las cosas" (B 55).

En el ámbito intelectual -en cuanto a las preocupaciones de las investigaciones humanas- nunca se ha tendido a **rechazar lo**

desconocido. Por el contrario, es el asombro, la admiración, como decía Aristóteles (**B 56**), lo que mueve a los hombres a filosofar. Con ello, repetía la afirmación de Platón (**B 57**), según la cual "eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía" (**B 58**).

Otra cosa ocurre en el terreno de la conducta, donde -con excesiva frecuencia- se rechaza lo diferente, lo inusual, lo insólito. Pero no es a esto a lo que se refiere la UNESCO cuando habla de **negarse a rechazar lo desconocido**. Si la intolerancia es descrita como una reacción de rechazo, conviene aclarar, de antemano, que no todo rechazo tiene carácter moral (ni corresponde a una actividad voluntaria y espontánea). En ese sentido, proscribir el rechazo es como recetar al paciente que haga las digestiones más despacio, para disminuir el peligro de una úlcera, o que mantenga una atención permanente, para evitar las caídas de tensión arterial. Como dice G. Bueno "«Intolerancia», definida como «reacción de rechazo ante la actividad de otra persona» abarca tanto el rechazo en su sentido biológico o natural (digamos, la reacción de defensa intercalada en el S.G.A., común, según Selye, a todos los vertebrados) -incluso, diríamos, la tolerancia en un sentido químico-, como el rechazo capaz de ser calificado moralmente (lo que **debe** ser o no ser rechazado como bueno o malo)" (**B 59**). En el terreno intelectual y moral, lo desconocido, propiamente hablando, no se rechaza; simplemente no se acepta a priori, que no es lo mismo. Rechazar ("reiectare") es resistir, contradecir, rehusar. Hablando con rigor, sólo se puede rechazar lo que, una vez conocido, no se aprueba, sino que se reprueba. Lo desconocido no se ha com-probado, por lo que no puede resultar pertinente ni a-probarlo ni re-probarlo.

Anteriormente hablaba del mundo instintivo; en él, reaccionamos con desconfianza, recelo, miedo ante lo desconocido; lo evitamos, por precaución. Pero en el mundo de los sentimientos, el afecto o desafecto supone el conocimiento. No será preciso volver al aforismo escolástico según el cual "nihil volitum quin praecognitum". Bastará el uso común de

los términos; una persona que es "conocida" puede llegar a ser amiga (desgraciadamente, también enemiga), pero -pese a que algunos intenten creer otra cosa- no es posible tener filias o fobias respecto a un desconocido.

Así las cosas, la consecuencia práctica que, previsiblemente, pueda tener la exhortación a **negarse a rechazar lo desconocido** es la de aceptar lo desconocido, y aprobarlo de antemano, sin necesidad de examinarlo. Una pura insensatez, un despropósito.

Muchos de los frívolos exégetas y cantores de la tolerancia juegan -seguramente, sin plena conciencia de ello- con la ambigüedad de la decisión de tolerar y sus circunstancias o acciones complementarias. Lo opuesto a la intolerancia, como alternativa, no puede ser la tolerancia ilimitada e incondicionada, lo mismo que la alternativa al fanatismo no es el relativismo nihilista. Otro tanto sucede con el rechazo; de la constatación de que algunos casos de rechazo responden a prejuicios o ignorancia no cabe imponer como deber universal la prohibición de rechazar; la obligación de estimar o aprobarlo todo, la aquiescencia imperativa. Si así fuere, estaría perfectamente justificada la apreciación de Bossuet según la cual "la tolerancia es un veneno que contiene la semilla de la confusión de Babel" (**B 60**).

Por poner aún otro ejemplo que manifiesta el mismo prejuicio tolerantista, la UNESCO podría distinguir entre "el respeto de los derechos y las libertades de los demás", que es un débito moral (y, generalmente, también jurídico), y la tolerancia, que en modo alguno es un obligación moral-social. La equivocación entre la virtud electiva, por supuesto libre, y el respeto exigible no es casual; forma parte del aparato ideológico del tolerantismo. Dentro de ese concepto de tolerancia, en todo caso, se engloban dos tipos específicos, ambos espúrios; el **respeto** al derecho de los demás a equivocarse y la **indiferencia** hacia sus acciones, consecuencia del desinterés hacia ellos mismos. En estas

circunstancias, no es sorprendente la mordaz sentencia de Paul Claudel: "¿La tolerancia? Hay casas para esas cosas" (**B 61**).

Seguramente la UNESCO debería caer en la cuenta de que su brindis al sol, infundado y poco riguroso, sólo puede provocar reacciones contrarias; frente a su gratuita afirmación de que "la tolerancia es una forma de la libertad...la persona tolerante es dueña de sus opiniones y de su conducta", cualquiera puede -con el mismo fundamento racional: ninguno- levantar de nuevo el grito de George Darien (**B 62**): "Il faut être intolérant pour être libre".

En algunos sectores de la puritana sociedad norteamericana se está popularizando, como principio de comportamiento, el lema de "tolerancia 0", expresión autoexplicativa que propugna la infinita intolerancia o la intransigencia universal. Me gustaría fundar la conclusión de que la proposición "Nada debe ser tolerado" es tan falsa y perniciosa para la convivencia y el perfeccionamiento personal y social como su contraria "Todo debe ser tolerado". En cambio, son puntualmente verdaderas y siempre sensatas, desde el punto de vista teórico, las proposiciones "Algunas cosas deben ser toleradas" y "Algunas (otras) cosas no deben ser toleradas", o incluso "...deben no ser toleradas".

Como colofón de este apartado, el concepto de tolerancia, una vez perfilado, puede ser -en el sentido cartesiano- una idea clara. Pero de ninguna manera es una idea distinta (**B 63**). No es factible defender la distinción de la idea de tolerancia mientras la UNESCO, por ejemplo, la vincule y confunda con el respeto o con "la armonía en la diferencia" (¿?) y llegue a decir (Ver nota B 53) que es "la virtud que hace posible la paz". (Ni siquiera le basta con aseverar que es una de las virtudes que hacen posible la paz; es la única, al parecer). Ciertamente, en la definición del artículo 1º de la Declaración de la UNESCO la tolerancia no es tampoco una idea clara; por ello no se puede convertir en un deber moral además de, según se dice, una necesidad política y jurídica.

II. ETIMOLOGÍA Y EVOLUCIÓN().*

En la metodología seleccionada para este trabajo es importante la investigación etimológica de la palabra "tolerancia". Naturalmente, no estoy buscando la etimología en el sentido fuerte o primitivo ("etimológico") de la palabra "etimología" (C 1). Hoy, en una acepción mucho más débil, por "etimología" hay que entender la razón de las palabras, su significado auténtico u origen, acepción que se remonta, por ejemplo, a las "Cuestiones Académicas posteriores", de Cicerón: "Los académicos y peripatéticos trataban de la tercera parte de la filosofía, o sea aquella que se ocupa de la razón y de la dialéctica, del modo siguiente: (...) La ciencia -decían- sólo puede existir en las nociones y razonamientos -del espíritu, y nada más que en ellos; admitían como consecuencia las definiciones de las cosas, y las hacían intervenir en todas las cuestiones objetos de controversia; aprobaban igualmente la explicación de palabras, esto es, los motivos por los cuales cada cosa tiene un determinado nombre, y llamaban a esta ciencia **etimología**..." (C 2).

Por su parte, para Santo Tomás (C 3) la etimología es "aquello que origina la imposición de un nombre". Es muy probable que, dado su carácter extremadamente riguroso, Santo Tomás pensara en una explicación científica del origen, más que en una bella metáfora que explicara literariamente lo que debería haber sido el origen, según hace él mismo respecto a la conexión de la palabra "virginidad" con el verdor (C 4).

(*). Las notas y citas correspondientes a este capítulo II (C) comienzan en la página 366

En la tarea de investigar las acepciones más legítimas de la palabra tolerancia y las notas conceptuales que resultan compositibles con el resto de las notas ya conocidas -así como con las virtudes, valores, actitudes, etc. con las que la tolerancia haya de relacionarse- la investigación etimológica procura el "**regressus**" absoluto, la vuelta al origen, para intentar poner de manifiesto el convenio (por supuesto, hipotético) forjador de la palabra. La investigación etimológica, en efecto, trata a los términos como organismos vivos cuya naturaleza e identificación debe establecerse genéticamente, por sus orígenes.

II.1. La raíz indoeuropea y los dos verbos latinos.

La raíz indoeuropea de tolerancia es TOL-TEL-TLA (C 5), de la que se derivan:

- a. **Tollere (Tollo)**
- b. **Tolerare (Tolero)**

El uso de ambas variantes aparece de modo conjunto y plenamente consciente en el texto en que Santo Tomás de Aquino se pregunta si se deben tolerar los ritos de los infieles (C 6). Comienza por establecer que el gobierno humano debe imitar al divino, del que proviene. "Humano régimen derivatur a divino regimine, et ipsum debet imitari". Tratando sobre el analogado principal -Dios, cuya omnipotencia y soberana bondad reseña- afirma que permite que sucedan males que podría impedir. Es importante observar que, respecto a Dios, dice que "permite" ("permittit"), no que "tolere". Y lo hace Dios para evitar que, al suprimir esos males ("eis **sublatis**") que son permitidos, pudieran quedar impedidos ("**tollerentur**") mayores bienes o, incluso, se siguieran males mayores. "Deus autem, quamvis sit omnipotens et summe bonus,

permittit tamen aliqua mala fieri in universo, quae prohibere posset ne, eis sublatis, majora bona tollerentur, vel etiam pejora mala sequerentur" (C 7).

De lo expuesto -a lo que hay que añadir aún la razonable tolerancia de los gobernantes sobre algunos males, para no impedir otros bienes- concluye Santo Tomás que pueden ser tolerados ("**tolerari possunt**") los infieles en sus ritos, aunque pequen. "Sic igitur, quamvis infideles in suis ritibus peccent, tolerari possunt vel propter aliquod bonum quod eis provenit, vel propter aliquod malum quod vitatur".

A primera vista, parece que "**tolerare**" es usado como casi sinónimo de "permitir", mientras que "**tollere**" (usado en voz pasiva, en el texto) significa "evitar", "impedir", "retirar". Bueno será, no obstante, detenernos en ambas raíces básicas.

En primer término, conviene notar que ambos verbos latinos tienen un sentido originario y propio de carácter material o físico, pero se usan también con significaciones derivadas, de carácter figurado o metafórico, en sentido inmaterial o incluso espiritual (psíquico-moral) (C 8). El matiz diferencial podría estar en que "tollo" representa acciones o actividades, mientras que "tolero" sólo lo hace ocasionalmente. El problema sería entonces determinar si alguna de las acepciones originarias del verbo "tolero" está incluida en una noción actual de "tolerancia", ya que la tolerancia se entiende más como una omisión que como una acción. No obstante, "tolero" suple, cuando no tiene un sentido activo, por:

- a) Pasividad receptiva de la acción ("sostener", "aguantar"). Alude a la acción en cuanto recibida, como simple padecimiento ("sobrellevar").
- b) Capacidad de oposición, a la defensiva ("resistir", "aliviar").

Pero la tolerancia no se corresponde con ninguna de las dos variantes de la versión pasiva de "tolero". Tampoco está, obviamente, relacionada con las actividades que se recogen en las restantes acepciones; llevar, sustentar, combatir. Si acaso, con una acepción vinculada a "sostener" y "mantener": "contener", como "limitar" o "abarcarse".

La dificultad para un correcto planteamiento estriba en que se suele interpretar que la omisión de actuación en que consiste el tolerar es una inacción pura, algo así como una inhibición -matiz al que tienden todos cuantos estiman que la tolerancia arranca del relativismo y la indiferencia-, cuando más bien surge de una decisión positiva de no actuar. Además, resulta que la actual carga semántica de tolerar tiene mucho más que ver con "tollo" que con "tolero".

"Tollo" (tollere) es "levantar". Bien sea físicamente (izar las enseñas, levar anclas, erguir la cruz -crucificar-, coger piedras del suelo) o en uso figurado (levantar el ánimo o el valor, levantar un clamor) o, incluso, mixto (levantar la mesa). También se puede traducir por "tomar" o "coger", como el imperativo "tolle et lege", ocasión de la conversión agustiniana.

En un empleo muy importante para el concepto de tolerancia, el "levantamiento" puede entenderse como retirada o detención, siquiera provisional, de una prohibición o, también, suspensión de una capacidad. Por eso, "sublatio" es la acción de levantar, "elevación", pero también la de eliminar, "supresión". En castellano, tolla o tolo es una porción de terreno encenagado, que constituye un obstáculo para las comunicaciones (detención, suspensión, supresión del paso). Del mismo origen procede "atolladero" (C 9).

"Tollo" también quiere decir "llevarse"; por ejemplo, llevarse algo en una nave o carro. En sentido análogo, equivale a "quitar", "suprimir", "hacer desaparecer" o "destruir". Así, el "modus tollens", opuesto al "ponens", en la Lógica clásica. De hecho, en castellano se usaron los verbos "toller" y "toler" en la significación de "quitar". A través de "tollecer" y "tullecer" (ambos usuales, en su momento), dio "tollo" en "toller" y "tullir", bajo la acepción de perder el uso y movimiento del cuerpo o de alguno de sus miembros. El tullimiento puede muy bien ser efecto de una tollina, toñina, tolona o tunda; una paliza.

Cuando "tollo" significa "destruir", "hacer desaparecer", la destrucción o desaparición puede ser, de nuevo, física; "matar" o "aniquilar", o metafórica, como -por ejemplo- cuando se anula algo o se deroga una ley. Hay en castellano un claro vestigio de la palabra "tollo" en la acepción de "encondite donde se ocultan los cazadores", en un hoyo o cubiertos por ramaje, al acecho de la caza.

Pero "tollo" todavía se traduce por "elevar", física o psíquicamente. De ahí se deriva la antigua máquina de guerra llamada "tolerón" o "toleno" (en latín, "tollonus" o "tolleno"), que elevaba a algunos hombres del ejército sitiador para que pudieran inspeccionar las fortificaciones existentes dentro de un recinto amurallado. Así, "sūblatus", participio pasivo de "tollo", vale por altanero, engreído o presuntuoso. En significaciones cercanas a la de elevar, estaría la de "engendrar" y "tener hijos", en sentido biológico, y "educarlos", en el cultural.

Importa también reseñar que, en voz pasiva, alude a "quedar impedido" o bien "ser evitado" o "suprimido". Así, juega Santo Tomás con dos formas del verbo "tollo": "eis **sublatis**, majora bona **tollerentur**", tal como lo hace el aforismo latino: "Sublata causa, tollitur effectus".

Por su parte, "tolero" significa primariamente, en la acepción material, "llevar", a lo que corresponde "sobrellevar" (una pena, sufrimiento, disgusto), en sentido espiritual.

También se puede traducir por "sostener", que puede ser -en el orden físico- mantener el peso de algo o, -en el figurado- sostener una tesis o un negocio. En un campo complementario, corresponde a "sustentar" o "mantener", tanto en uso reflexivo ("alimentarse") como transitivo, por ejemplo, "criar al ganado". Aún en el mismo campo ("sostener", "mantener") aparecen "contener", "abarcarse", "limitar", incluyendo los usos reflexivos ("contenerse", "autolimitarse").

Lo mismo en la significación material que en la figurada, "tolero" suple por "resistir", "soportar" y "aguantar". Con un matiz más activo que el del simple "resistir", "tolero" también equivale a "combatir", de nuevo en los campos material ("guerrear") e inmaterial ("luchar contra la adversidad").

Finalmente, tal vez en confluencia con la acepción de "sustentar", "tolero" puede traducirse por "aliviar"; por lo menos, aliviar el hambre

Parece que fue tardíamente cuando el verbo "tolero" amplió su significación desde el pasivo aguante ("soportar", "sobrellevar") hasta el permiso activo. Con ello, se abandonaron los usos activos previos, de carácter más bien contrario: "Sostener", "resistir", "combatir". En realidad, durante mucho tiempo fue usual la forma "permisión", para aludir a lo que hoy se llama tolerancia; acción y efecto de permitir.

Se puede formular la hipótesis de que el nuevo y más general uso de tolerancia, en lugar de permisión, tuvo su motivación en el deseo de distinguir "tolerar" y "permitir". Ya en este terreno, será preciso hacer unas aclaraciones previas sobre los significados de "permitir". Este verbo tiene dos subcampos semánticos diferenciados, según que se entienda como dar licencia expresa o, simplemente, no darse por enterado, y consentir tácitamente, por omisión. Sólo con el segundo sentido tiene relación la tolerancia, ya que tolerar no es aprobar (C 10)

Dentro del empleo más activo, permitir es dar su licencia o consentimiento expreso aquel que tenga autoridad para ello, a fin de que otros hagan o dejen de hacer algo. Tiene también este "permiso" un uso reflexivo, en el cual permitir-se es tomarse uno una libertad; concederse algo a sí mismo. También aquí es útil recurrir a la etimología: "Permito, -misi, -missum" tenía un empleo primariamente físico; "lanzar" (la caballería contra los enemigos), "soltar" (las riendas del caballo) y "abandonar". Además, cubría acciones de ámbito general, como "dejar pasar" -en principio, físicamente- o claramente no físicas; "confiar" o "permitir" (algo a alguien) (C 11).

En lo que respecta a las acepciones de "permitir" en el sentido tácito, vendría a ser no impedir lo que podría y, tal vez, debería evitarse. Dentro de esta variante tácita u omisiva del permitir, podemos distinguir.

- 1º. El permiso por indiferencia subjetiva o intranscendencia objetiva. Así, "permitir" vendría a ser ignorar y disimular o no entrar a considerar un acto o dejarlo pasar como si fuese bueno (o una opinión como si fuera verdadera), por ser poco transcendente al asunto central o por la indiferencia que produce al sujeto tolerante-permitente.
- 2º. Consentir el error por ser inviable la actitud contraria. En este sentido, se llama "permiso" respecto a las monedas y al valor de las aleaciones de metales, la diferencia consentida entre su peso efectivo y ley y los que, exactamente, debería tener. Si la diferencia es por exceso, el permiso se llama "en fuerte"; si es por defecto, "en feble" (del latín "flebilis", flaco o débil).
- 3º. Todavía dentro del campo de la inviabilidad de la opción contraria, pero ahora en el terreno moral, también es "permitir" la actitud que consiente los efectos malos que se siguen de una acción que tiende (en conciencia) a un buen fin, cuando dichos efectos son males menores, inevitables y no queridos en sí mismos (C 12).

4º. También es "permitir", -cuando el concurso propio es imprescindible o constituye condición sine qua non- posibilitar la realización de una cosa, aun siendo mala, sin voluntad y sin deseo de ella. En ese sentido, Dios permite los pecados y, como dice Santo Tomás, ello es bueno (C 13). No hay que olvidar que quien constituye condición, siquiera por abstención, no es causa de lo que otro hace. Como bien consideraba Platón (C 14) "Una cosa es ciertamente lo que en realidad causa y otra aquella sin la cual la causa no sería causa".

Puede adelantarse que la tolerancia no está en la licencia expresa, ya que aquélla supone aceptación, aprobación y adhesión a lo "tolerado" lo cual vendría a ser una desnaturalización de la tolerancia. Tampoco se encuentra la tolerancia en tomarse una libertad; si es, efectivamente, una libertad -es decir, si uno tiene realmente el derecho a hacer lo que hace-, no estamos hablando de tolerancia, ni se puede tampoco afirmar, con rigor, la existencia de una "auto-tolerancia".

Es en la línea del tácito y simple **no impedir** donde puede encontrarse la tolerancia. Ahora bien, no se ubica en la ignorancia o disimulo de cuestiones intrascendentes o que resultan indiferentes para el sujeto, porque en ese ámbito tampoco hay tolerancia. La tolerancia se halla, en cambio, en aquellos casos en que, por ejemplo, es arduo -o tiene graves contraindicaciones- exigir el exacto cumplimiento de la norma (como en el caso de las monedas) o no es posible impedir el mal necesariamente derivado del bien querido. En sentido recíproco a este mismo caso, a veces hay que tolerar el mal porque, de esa tolerancia se derivarán mayores bienes.

Por otra parte, está la tolerancia que consiste en la aceptación de la espontaneidad (C 15) del otro, incluso cuando se equivoca y obra mal (a nuestro criterio), porque eso es bueno; es mucho mejor que anular la libertad, para que no se pudiera hacer un eventual mal uso de ella.

II.2. Las derivaciones latinas.

"Tolerantia-ae" significa paciencia-sufrimiento, de manera que tiene un matiz objetivo/subjetivo que incluye algo que nos acontece (nos molesta o contraría), así como nuestra reacción (paciente/pasiva) ante ello.

"Toleratio-onis" es la capacidad para el sufrimiento; es decir, una disposición o virtud subjetiva. Este matiz de disposición o capacidad, que está implícita en la respuesta antes citada (la acción de tolerar), se ha conservado durante siglos en el idioma castellano en la voz "toleración", hoy en desuso, de cuyo auxilio voy a valirme para puntualizar algunos aspectos de nuestro tema.

"Tolerans,-ntis" es el que sobrelleva, soporta o resiste; el sujeto que tolera.

"Tolerabilis" es lo objetivamente soportable; lo que tiene tolerabilidad, es decir, la capacidad (objetiva) para ser soportado.

"Toleranter" y **"tolerabiliter"** tienen función adverbial modal; pasable, soportablemente -si hablamos de la propiedad objetiva: "tolerabiliter"- y paciente, resignadamente -si nos referimos a la disposición subjetiva, "toleranter"-.

En una primera aproximación, tolerar quiere decir "sufrir", "llevar con paciencia", "disimular" cosas que no se consideran lícitas, sin consentirlas expresamente. Para no andarnos por las ramas, hay que decir, de entrada, que lo que se sufre, lleva con paciencia y no se considera lícito es algo que, obviamente, se ha evaluado y -para hablar con precisión- **se ha calificado mal**; es decir, el que tolera ha partido de un esquema básico de valoración sobre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, lo adecuado y lo inadecuado; ha comparado la acción, opinión, etc. -presunto objeto de su tolerancia- con su código

preexistente y ha llegado a la conclusión de que aquello no merece su aprobación sino -si acaso y como mucho- su tolerancia.

Pero si queremos profundizar en el auténtico contenido del acto (o, más bien, decisión), tolerar implica -hemos de volver a "tollo"- una suspensión o retirada de la capacidad de impedir o evitar. Comienza a desvelarse el doble carácter negativo de la tolerancia; no es una frase ingeniosa afirmar que la tolerancia es, no sólo en su génesis histórica, la no-intolerancia. La tolerancia consiste en una doble suspensión o limitación; quien tolera retira -al menos, de momento- su capacidad de impedir. Como se ve, nos movemos en el campo semántico de "tollo" mucho más que en el de "tolero" (C 16). Por todo ello, la intolerancia es un concepto lógicamente (ideográficamente) más "positivo" -si resulta admisible la incongruencia-, porque contiene una sola suspensión, la que consiste en prohibir o eliminar aquello que se juzga falso, malo o, en general, negativo.

Del carácter oblicuo y esencialmente complejo de la tolerancia pueden dar una imagen apropiada las suspensiones temporales de sanciones. Por ejemplo, recientemente Libia ha solicitado de la O.N.U. la cancelación de determinadas sanciones. Este Organismo ha decidido el levantamiento (que no la suspensión) de las sanciones. Es decir, se deja la sanción en vigor -aunque sin efecto, temporalmente- para mayor rapidez, si hubiera que volver atrás en la decisión adoptada, y como advertencia o amenaza al "sancionado-suspenso". Lo mismo sucedía en el primitivo régimen de tolerancia inglés, que implicaba la suspensión de sanciones o, posteriormente, la despenalización de las conductas sin su legalización plena.

La tolerancia, en la medida en que no se extiende a campos considerados como protegidos por derechos en vigor, es un régimen que se podría denominar de "libertad provisional". No, desde luego, "libertad" en el sentido del derecho, sino en la acepción vulgar (penal) de libertad como ausencia de coerción penitenciaria; la capacidad de acción

("libertad de movimiento") o autonomía (C 17). La provisionalidad proviene de que la suspensión (levantamiento) de la regla no suprime aquella y puede ser aplicada de nuevo en cualquier momento, porque **la regla sigue vigente (C 18)** .

En resumen, como distinciones fundamentales:

- a) **Se toleran** las cosas cuando, conociéndolas y teniendo una cierta capacidad para impedir las (o, al menos, estorbar las) no se impiden.
- b) **Se sufren** cuando uno simplemente no se opone a ellas, tal vez porque no es capaz de impedir las.
- c) **Se permiten**, en el uso intensivo, cuando se las autoriza por consentimiento formal (expreso o tácito).

II.3. Evolución hasta la situación actual.

Lamentablemente, como he adelantado, ha entrado en desuso una voz que podría resultar muy clarificadora. Vamos a realizar ahora un somero análisis de cada uno de los términos fundamentales que expresan los distintos aspectos de la acción de tolerar:

- a. Lo **"tolerable"** (del latín "tolerabilis"), es lo que se **puede** tolerar. El que algo se tolere efectivamente depende de la tolerabilidad (objetiva) de la cosa a tolerar y de la capacidad subjetiva o individual de aquel a quien se propone tal cosa; esa capacidad o disposición es lo que, propiamente, se puede llamar toleración.
- b. El **"tolerante"**, por su parte, se sitúa en relación con:

1. La toleración, como capacidad o propensión; es él quien está inclinado (propenso) o habituado (acostumbrado) a tolerar.
 2. La tolerancia; el tolerante es quien, en acto y de hecho, tolera.
- c. Pero la **"tolerancia"** -como resultado- está, en último término, principalmente vinculada a la tolerabilidad de la cosa, si es una tolerancia prudente, porque una excesiva toleración conduce a la tolerancia insensata o tolerantismo, la cual es forma degenerativa que desvirtúa y anula la posibilidad misma de la auténtica tolerancia.
- d. **"Toleración"** (Del latín "toleratio-onis") es una forma anticuada que, sin embargo, sirvió para diferenciar en el tolerar la capacidad y el ejercicio de la acción (toleración) y el efecto de ese ejercicio (tolerancia).

En inglés, existen también "tolerantia" (tolerancia) y "toleration" (toleración). Significativamente, Locke se refirió a la acción y a la capacidad ("toleration") más que al efecto ("tolerantia"). En latín, "toleratio" incide especialmente en la capacidad subjetiva, personal, para el sufrimiento, siendo su efecto la tolerancia ("tolerantia").

La desaparición o desuso del término "toleración" puede ser consecuencia de una tendencia idiomática general, pero también podría ser interpretada como una manifestación de nuestra inclinación a confundir causas y efectos y a caer en la inconsecuencia de querer el efecto (tolerancia) sin poner la condición necesaria (toleración). En resumen, es irnos directamente al final, comenzando la casa por el tejado, para no vernos obligados a reparar en el camino y los esfuerzos o costes precisos a fin de llegar hasta allí. Por otra parte, la desaparición de toda referencia a la capacidad, disposición y esfuerzo personal es convergente con la imagen de la tolerancia como panacea universal, en paralelo a la

democracia. Tanto la tolerancia como la democracia parecen que, cuasiautomáticamente, van a resolver todos los problemas sociales (y los éticos, probablemente), sin que pongamos nada por nuestra parte.

En todo caso, en latín hay otras derivaciones paralelas. Por ejemplo: con "abundans" (abundante, rico, copioso) se relacionan la causa de la riqueza, "abundatio" (desbordamiento, exceso), y el efecto, "abundantia" (flujo, plenitud, abundancia).

La toleración, a la que también se puede llamar tolerancia subjetiva, depende del carácter y la personalidad. "Se llama tolerante un individuo cuando está habitualmente en tal disposición de ánimo que soporta sin enojarse ni alterarse las opiniones contrarias a la suya" (C 19). Así, desde el carácter aquiescente hasta el rígido e intransigente, caben una infinidad de grados. No obstante, parece que es más bien la intolerancia la que constituye un modo estable, constitutivo, de reacción afectiva. En cierto modo, se "nace" (y, desde luego, se hace uno) rígido, dogmático, intransigente, excluyente... La intolerancia que acompaña a los prejuicios "suele ser una respuesta conductual dependiente de una estructura afectiva muy precisa" (C 20). La personalidad, con su dimensión bipolar tolerancia/intolerancia es de origen cultural (C 21). Pero hay rasgos caracteriológicos que favorecen o dificultan el aprendizaje de la tolerancia.

La actividad tolerante es, sobre todo, una eliminación siquiera provisional, de la actitud previa, intolerante. "Lo que **quita** esta actitud de tolerancia no serán tanto los supuestos mecanismos disponibles de suspensión del mal, cuanto la propia actitud que nos volvía de espaldas a lo que se consideraba malo y que, en adelante, será incluido -«tolerado»- como un dato más con el que es preciso contar en nuestra acción" (C 22).

En el plano subjetivo, la tolerancia es un talante que caracteriza el modo de relación con el disidente, el discrepante o el hereje. "Sólo se tolera lo diferente, aquello o aquel que no se ajusta a la ortodoxia. La alternativa tolerancia-intolerancia no se plantea respecto de quien sigue los dictados de la iglesia oficial, sólo respecto del disidente" (C 23). Como actitud ante el disidente, la tolerancia tampoco puede ser ilimitada: "Este respeto o tolerancia obsequiosa no debe traspasar la raya del indiferentismo ético, del igualitarismo liberal, del pasotismo, del amoralismo, porque siempre habrá actitudes ni tolerables ni respetables, ni privada ni públicamente,..." (C 24).

En todo caso, la tolerancia no es la piedra de toque de la calificación moral; no, por supuesto, respecto a las personas, pero ni siquiera con referencia a sus actitudes. Como decía Benedetto Croce, la tolerancia es "fórmula práctica y contingente y no un principio universal y no puede ser adoptada como criterio para juzgar la historia, que necesita de criterios que sean intrínsecos" (C 25).

- e. **"Tolerabilidad"** Volviendo ahora a lo "tolerable" y lo "tolerado", en rigor, la existencia de algo "**tolerado**", supondrá la previa concurrencia conjunta de los dos elementos esenciales (tolerabilidad y toleración) de la tolerancia, entendida como resultado de tolerar. En cambio, lo tolerable se ciñe más bien, hablando en rigor, sólo a aquello dotado de tolerabilidad.

No obstante, la tolerabilidad, a veces, es **objetiva**, en el sentido de intersubjetiva, socialmente fijada -expresa o, con más frecuencia, tácitamente-, de forma positiva o, como suele suceder, de modo negativo y por exclusión. Pero también podemos mencionar una **tolerabilidad subjetiva**, aunque pueda parecer aporética. La posibilidad de que cada sujeto moral establezca un campo

suplementario de no tolerabilidad sobre los mínimos socialmente fijados está permanentemente abierta.

De hecho, todos actualizamos (y reactualizamos, a lo largo de nuestra vida) continuamente, en mayor o menor medida y de acuerdo con nuestra personal escala de valores y de preferencias, el ámbito de lo no tolerable, en cuyas lindes ponemos, metafóricamente, el cartel de "No pasar".

Así pues, cada cual tiene su propio sector de materias o asuntos que entiende incursos en "no tolerabilidad", cuya calificación él mismo establece con incuestionable legitimidad. Lo único que se podrá enjuiciar es si esa no-tolerabilidad -admitida como un dato- resulta, en ese momento, plausible (o, tal vez, reprobable) desde lo que puede denominarse como "sensibilidad mayoritaria".

En el caso de que la postura personal más restrictiva no encaje con esa sensibilidad, se podrá objetar que la declaración de aquellos puntos como "intolerables" obedece a un déficit de toleración por parte del sujeto más que a la falta de tolerabilidad (intersubjetiva). Por su parte, el sujeto puede argumentar que esa confrontación de actitudes es manifestación de un enfrentamiento teórico. "De la acusación que el tolerante dirige al intolerante de ser un fanático, éste se defiende acusándolo a su vez de ser un escéptico o al menos un indiferente, alguien que no tiene fuertes convicciones y considera que no existe verdad por la que valga la pena luchar (...) El tolerante sería tal no por buenas razones sino por malas" (C 26).

Sería siempre discutible si la apreciación personal por la que se califica como no tolerable un asunto responde más a la intolerabilidad del asunto o a la falta de toleración de quien establece dicha calificación. Por eso, he comenzado por establecer la reserva teórica de que lo "tolerable" (para no serlo sólo en potencia remota) requiere la doble concurrencia de tolerabilidad y

toleración. En todo caso, el margen de tolerabilidad o tolerancia objetiva depende de la naturaleza de aquello que, presuntamente, se debe tolerar; es evidente que la tolerancia sobre los gustos estéticos ajenos puede ser notablemente superior a la que, por elemental prudencia, se puede tener acerca del respeto que los demás tienen (o no tienen) sobre la vida de sus próximos, incluidos nosotros mismos. La transcendencia mayor o menor de lo tolerable y su naturaleza pueden comprobarse mediante una axiomática sobre la generalización hipotética (universalización) de los efectos susceptibles de ser producidos por aquello que se tolera (C 27).

Ceder, permitir, suspender la capacidad de evitar es, en sí mismo, ambivalente: depende de aquello ante lo que se ceda o transija (C 28). El criterio sobre la tolerabilidad es, en líneas generales, de carácter social. Pero la toleración es personal. Y como la tolerabilidad es un "se puede", establecido socialmente, (nunca un imperativo social estricto), la ética de máximos y los criterios personales tienen que ser determinantes en materia de tolerancia. Por su parte, los criterios sociales forman parte de la endoculturación informal (familia, ambiente) no institucional y se expresan en forma de creencias.

Los criterios sobre la tolerabilidad son históricos y culturales. "No es posible disociar la **filosofía mundana** de la intolerancia de su **filosofía académica**, porque los conceptos escolásticos (teóricos) de tolerancia no brotan de la conciencia pura, ni se desenvuelven unos a partir de otros en un éter de significaciones puras, sino a través de los procesos efectivos, históricos" (C 29).

II.4. La tolerancia como relación.

Si aplicamos el esquema de categorización o clasificación general de los objetos/conceptos, habría que decir que la tolerancia no es entidad, ni cualidad, ni actividad; es relación. En cuanto tal:

- 1º. Cualifica (virtud o valor) a quien la posee -lo que no exige afirmar que sea esencialmente una cualidad- de modo que la sociedad (a través de la cultura) puede considerar como preferible un comportamiento acorde con ella.
- 2º. No es actividad en relación con la práctica, sino, más bien, relación intencional; frecuentemente se limita a decidir; concretamente, a decidir no hacer.
- 3º. Concretamente, es la relación objetiva y subjetiva entre una norma y su prescriptividad (o no prescriptividad) o entre un valor o una conducta y su exigibilidad. Se puede aplicar tal relación sólo a las normas supuestamente "regulables" en su aplicabilidad (por no ser "naturales" -physis-, sino arbitrarias o artificiales -nómos-), en cuanto que no resultan inevitables o inexorables en fuerza de algún determinismo causal que escapa a nuestro control.
- 4º. En cierto sentido, es una relación de segundo grado, porque la norma o el valor hacen relación primaria a una conducta y la tolerancia, cuando se refiere a conductas, lo hace por relación a la suspensión de la norma o vulneración de la regla que, en principio, tal conducta debería haber observado. Es, en cuanto regulación de la regla (en su aplicabilidad y nivel de exigencia), una segunda relación o relación de segundo grado.

II.5. Vinculación dialéctica con la intolerancia.

Además de ser la tolerancia un concepto relativo -se tolera algo (opiniones, obras, etc.) de alguien, dentro de un campo temático, con un determinado margen de transcendencia y tolerabilidad...-, la tolerancia se constituye, en concreto, por relación con la intolerancia; aparece como su pura negación. Contra la primera apariencia, la intolerancia -tanto en el terreno histórico como en el sistemático- es la negación de la tolerancia. El concepto de tolerancia surge como reacción negativa frente a una situación efectiva de intolerancia. Desde el punto de vista sistemático, por tolerancia suele entenderse -bien, es cierto que impropriamente- "una forma rápida de decir «no» a la negación de derechos, a la violencia, a la injusticia" (C 30) "Desde luego, ambos conceptos (**tolerancia, intolerancia**) se precisan mutuamente, no ya como conceptos correlativos, cuanto como conceptos contrarios, «que tienen la misma razón»" (C 31).

Naturalmente, como concepto negativo, el de tolerancia puede ser vacío o indeterminado. Aunque sea tratando de la tolerancia en Teología, dice Rahner que "Si bien se mira, se verá, que, al menos en la mayoría de los casos, lo opuesto-contradictorio de la opinión rechazada, que es objeto de la enseñanza «positiva» de ese anatema, carece en realidad de cualquier contenido positivo, por lo que no contribuye de hecho al desarrollo de la cuestión planteada con el rechazo de la mencionada sentencia. (...) Porque al menos en una buena parte de los casos -y no queremos adentrarnos en el suelo resbaladizo de la lógica- el opuesto-contradictorio de un concepto no posee un contenido inequívoco, al que habría que sentirse vinculado al rechazar la doctrina opuesta" (C 32).

En lo que concierne, en concreto, a la génesis del concepto de tolerancia "al comenzar por el concepto negativo «in-tolerancia» se favorece, dado el carácter amorfo, en general, de un concepto negativo y

su probable mayor extensión, un entendimiento demasiado amplio, en el sentido de que, cubriendo regiones muy diferentes, las absorbe y las confunde en virtud de una analogía puramente negativa (por ejemplo) de suerte que se torne incapaz de construir o modular las fronteras interregionales pertinentes, lo que haría del concepto de intolerancia un concepto "blando" (...) Ahora bien, cuando se ha partido del concepto negativo y blando de **intolerancia**, su contrario, el concepto de **tolerancia**, perderá también toda coloración moral y sólo a través de un postulado gratuito y metafísico cobrará la apariencia de poseerla, es decir, de mantener su vinculación con el concepto de libertad" (C 33).

La alternativa tolerancia-intolerancia no agota todas las posibilidades, al menos en los usos que, de ordinario, se da a ambos términos. A veces, se echa de menos, para describir la esencia de la genuina intolerancia, el viejo verbo latino "nolo". Una vez integrada su radical significación como constituyendo una simple forma negativa de "volo", se tiende a confundir "no querer" y "querer que no". Decía Don Miguel de Unamuno que en el verbo "nolo" se hallaba la profunda raíz de expresiones castellanas como "no darle a uno la gana" (incluso "la real gana"), que -desde luego- no es lo mismo que andar desganado. La intolerancia como actitud o talante es una actuación del principio de "**noluntad**" (por seguir con la terminología latina), mientras que las decisiones alternativas de la **voluntad** son dos: tolerar o no tolerar. La intolerancia es una reacción básicamente a priori, prejuiciosa, irreflexiva, desconsiderada. La no tolerancia puntual, como decisión, puede ser tan reflexiva, consciente y responsable y tan respetuosa y comprometida (o más) que la propia tolerancia.

No estoy inventando sutilezas ni juegos de palabras; hay otras expresiones corrientes que encierran también matices muy importantes, aunque pasen inadvertidos. Por ejemplo, las referentes a la legitimidad. El verbo "legitimar" expresa la acción o argumentación por la que se establece o justifica algo como verdadero, razonable o justo. Frente a lo legítimo está lo ilegítimo; en consecuencia "ilegitimar" -palabra de escaso o nulo empleo actual- habría de ser hacer o probar algo como falso,

injusto o contrario a la razón. El Diccionario la recoge como "privar a uno de su legitimidad; hacer que se tenga por ilegítimo al que realmente era legítimo o quería serlo". Más adelante volveré sobre este significado.

Por otra parte, en una primera aproximación, lo legítimo se opone a lo legal en que aquello es permanente y esto, coyuntural. Lo legítimo, en efecto, se supone que sigue siéndolo "en sí", aunque no se reconozca socialmente y lo mismo vendría a ocurrir con lo ilegítimo. En consecuencia, parece que lo legítimo y lo ilegítimo no se pueden trasvasar o intercambiar. En ese marco conceptual, ¿qué quiere decir el neologismo "deslegitimar", cada día más empleado? Lo legítimo puede "instituirse" (o hacerse) -lo que, en cierto modo, contradice la noción de su persistencia-, como cuando se legitima un hijo que no tenía tal condición o se otorgan facultades a alguien -previamente incapaz- para desempeñar ciertos cargos u oficios. Pero también puede cancelarse, ("des-hacerse"), que es lo que se efectúa cuando se prueba la falsedad de algo, se evidencia la falta de un requisito imprescindible de la legitimidad o se revocan las facultades que capacitaron a alguien para hacer algo. Pero a ese proceso de pérdida de legitimidad anteriormente concedida no es certero denominarle "ilegitimar".

Ilegitimar y deslegitimar no son equivalentes, ni se pueden emplear como sinónimos, en el uso habitual. "Ilegitimar" es un término de dudosa corrección lógica, por más que sea muy antiguo; lo ilegítimo no se produce. Dado el caso de que la legitimidad es una cualidad positiva que se exhibe y reivindica ante terceros, el peso de la prueba relativa a su tenencia recae en el que la pretende. Como tal posición positiva es privativa, todo es "ilegítimo", a cualquier respecto que se considere, mientras no se pruebe la correspondiente legitimidad. Ahora bien, una vez supuesta o constatada tal legitimidad, se puede llegar a perder mediante un proceso de deslegitimación.

La forma "des-legitimar" designa la acción de quitar la previa legitimidad mucho más precisamente que "ilegitimar". La riqueza del léxico estriba

en designar con distintos términos situaciones diferentes. Deslegitimado añade importantes matices sobre ilegítimo; como los términos separado-divorciado-viudo ilustran sobre diferentes situaciones que no equivalen a la de soltero; por más que impliquen soltería (soledad), del mismo modo que la deslegitimación conduce a la ilegitimidad. Por tanto, la situación originaria es la ilegitimidad, de la que -mediante prueba o reconocimiento- se puede pasar a la legitimidad que, en ciertos casos, puede ser combatida y refutada, dentro del cauce de un proceso de deslegitimación.

Aceptando de antemano que el ejemplo sólo en parte es útil, se puede decir que la intolerancia (como la ilegitimidad) es la situación de partida en los planos psicológico e histórico-social. El paso a una situación de tolerancia (legitimación) necesita razones y fundamentos. Una vez iniciado el proceso de reflexión acerca de si procede tolerar algo, es razonablemente posible (y éticamente del todo lícito) que la conclusión sea no tolerar (deslegitimación).

Por ello, en la oposición tolerancia/intolerancia (que, a veces, es no-tolerancia ocasional) resulta insensato establecer ninguna especie de maniqueísmo. Hay tolerancia (y lo mismo sucede con la intolerancia) buena y mala. Según distingue Bobbio, pueden separarse las siguientes modalidades:

- a. **Tolerancia positiva:** aceptación de lo diferente, exclusión de la discriminación. Principio fundamental de la vida social libre y pacífica.
- b. **Tolerancia negativa:** indulgencia culpable, pasotismo, condescendencia cómplice, indiferencia, cobardía, ceguera a los valores...
- c. **Intolerancia positiva:** severidad, rigor, firmeza de los principios, justa o debida exclusión de todo lo que pueda dañar al individuo o a

la sociedad. (Tiene que ver, como talante y causa, con la decisión puntual de no tolerar, tras ponderación adecuada).

d. Intolerancia negativa: indebida exclusión de lo diferente. (C 34)

En todo caso, tolerancia e intolerancia se mueven en un mismo plano y son perfectamente compatibles. Desde el punto de vista histórico, "la tolerancia, concedida discrecionalmente a determinados grupos, aparece... como un mero apéndice de la intolerancia. Tolerancia-intolerancia se presentan así, no como un par de opuestos sino como las dos caras de una misma moneda: el poder absoluto" (C 35). Como dice F.Gross, "puesto que la tolerancia era selectiva y se aplicaba a algunos credos, mientras otros sufrían discriminación, la línea divisoria entre tolerancia e intolerancia no está necesariamente siempre clara y bien marcada; por el contrario, la línea divisoria es frecuentemente borrosa" (C 36).

Si, en el terreno histórico, la tolerancia como concepto nace de la intolerancia como práctica y convive con ella, en el terreno sistemático hay que afirmar que la antítesis tolerancia/intolerancia no es, ni aproximadamente, la que existe entre fanatismo e indiferencia. Entre otras cosas, porque la contradicción existente entre tolerancia e intolerancia es de carácter marcadamente práctico, mientras que la otra contrariedad tiene componentes epistemológicos.

"Freud supone, equivocadamente, que el yo se yergue ante todo objeto con sólo una exigencia primaria, egoísta y narcisista. Pero si bien dicha perspectiva es unilateral, no sabríamos ignorar la existencia, en la misma raíz de la personalidad, de una muy primitiva intolerancia hacia el otro" (C 37). Siempre ha existido un considerable grado de intolerancia en la praxis humana, que ha tomado formas religiosas, políticas, nacionales, raciales... Que tal constatación manifieste una constante en la naturaleza del hombre o bien tan sólo una circunstancia coyuntural, sujeta al

devenir, no pone en duda la prioridad de la intolerancia respecto a la tolerancia.

En ese sentido, se puede afirmar que el concepto de tolerancia, como principio moral, nace y crece como reacción e instrumento intelectual para oponerse ideológicamente al fanatismo religioso. No es que la tolerancia sea pura reactividad ante una única intolerancia; se hace precisa ante la inviabilidad creada por las intolerancias plurales y contrapuestas en las luchas entre católicos y reformados y de éstos entre sí. "Con esto, la tolerancia formal resulta apoyarse sobre una intolerancia primaria; pero lo mismo habrá que decir (cerrando el circuito) de la intolerancia secundaria. La intolerancia se manifiesta, de este modo, como una suerte de proceso circular: toda intolerancia implica una tolerancia previa, siendo la tolerancia un proceso intercalado entre dos intolerancias (primarias o secundarias) reales o posibles. La tolerancia no se nos aparecerá, en virtud de su forma, como una situación gratuitamente dada, sino como resultado de la propia dialéctica de las intolerancias (pongamos por caso la de las iglesias calvinistas y católicas)" (C 38).

El carácter cíclico de la tolerancia -y, por consiguiente, la falsación de la visión progresista de la historia, en este contexto- aparece claro tan pronto como nos enfrentamos con textos históricos cuya condición progresiva contrasta con su auténtica datación. Baste con considerar el siguiente párrafo: "Es digno de la época en que vivimos y conviene a la tranquilidad de que goza el Imperio, que todos nuestros súbditos gocen de la libertad más completa para tener al Dios que hayan elegido, y ningún culto sea privado de los honores que le son debidos" (C 39). Desde el conocimiento histórico, es obvio que este texto no podría pertenecer al Imperio de Carlomagno, ni al de Carlos V (I de España) ni al de Napoleón Bonaparte, de Francia. Es mucho más "moderno"; corresponde al Edicto de Milán, del 13 de junio del 313.

Tampoco cabe pensar que la evolución cíclica genere alternativas situaciones de tolerancia/intolerancia a partir de su opuesta; a veces, la evolución es ambivalente, de tal manera que, arrancando de una situación previa de intolerancia religiosa, se puede producir tanto una situación de tolerancia como una de intolerancia (C 40).

En todo caso, es evidente que el efecto "pendular" de todo movimiento oscilatorio (forma miope de considerar una trayectoria cíclica) produce exageraciones y hace perder la perspectiva. "Si las sociedades despóticas de todos los tiempos y del actual sufren de falta de tolerancia en sentido positivo, nuestras sociedades democráticas y permisivas sufren de exceso de tolerancia en sentido negativo, de tolerancia en el sentido de dejar correr, de dejar andar, de no escandalizarse ni indignarse nunca de nada. (En estos días, he recibido un cuestionario en el que se pide apoyo a la petición del «derecho a la pornografía»)" (C 41).

La relación radical entre tolerancia e intolerancia estriba en que alguna intolerancia es imprescindible para demarcar el campo de la tolerancia. Cualquiera que estime ser tolerante y entienda que la tolerancia debe ser practicada, ha de sostener que hay cosas completamente intolerables. En este sentido, se puede afirmar que llegar a hacer de la tolerancia una idea cartesianamente distinta es marcar con precisión sus límites, lo que exige establecer claramente lo que es intolerable, ya que -obviamente- la tolerancia limita con ello. Así lo afirma F. Mayor Zaragoza: "La tolerancia no es una actitud de neutralidad o de indiferencia, sino una posición resuelta que cobra sentido cuando se la contrapone a su límite, que es lo intolerable" (C 42).

III. ÁMBITOS TEÓRICOS DONDE SE USA EL TÉRMINO. COINCIDENCIAS Y DISCREPANCIAS().*

III.1. La analogía del término "tolerancia".

En el intento de esclarecer los diversos usos de la palabra "tolerancia", es preciso tener en cuenta que, además de la referencia cultural (opiniones, formas de vida, -costumbres, sistemas morales, valores, creencias religiosas...), la tolerancia puede también predicarse de fenómenos o realidades pertenecientes a la matemática, la sintaxis, la física, los sectores de la construcción, la industria y el comercio, las finanzas y la terapéutica, entre otras áreas del saber y del hacer.

Es muy probable que las aclaraciones en torno a algunos aspectos relevantes de la significación de la "tolerancia" respectiva a cada uno de esos campos nos puedan ayudar para precisar el significado ético y jurídico de la palabra.

Si tomamos como referencia básica la tolerancia que es patrón o regla de comportamiento, nos encontramos con una circunstancia muy singular. Los usos "internos" del término, que designan formas de comportamiento privadas y públicas, recíprocas o unidireccionales, tienden a ser equívocos; entre otras cosas, por la carencia de una precisión mínima acerca de la acepción concreta que estamos utilizando (D 1). Cuando la tolerancia se refiere al comportamiento humano y social, lo mismo puede denotar una virtud que un sentimiento o actitud, una norma de conducta personal o grupal o un criterio para el ejercicio del poder. Todo ello sin señalar que algunos de los tres sentidos básicos del uso actual del término en el campo político (indulgencia, imparcialidad y solidaridad, respectivamente) pueden llegar a ser contradictorios entre sí.

(*). Las notas y citas correspondientes a este capítulo III (D) comienzan en la página 375

Sin embargo, en el uso "externo" del término "tolerancia", en el que la palabra se emplea para señalar cosas tan diversas como una conducta personal; una exigencia de calidad en la producción industrial, la capacidad de resistir a ciertas terapias, la sistemática desviación del cumplimiento de las normas legales, etc, etc, sorprendentemente, el término tolerancia se utiliza de modo análogo. Aunque para ello sea preciso adelantar algunos conceptos respecto a la polivalencia del término "tolerancia", puede ser interesante profundizar ahora en una investigación semántica acerca del concepto de tolerancia como concepto análogo. Las acepciones de tolerancia que vamos a analizar seguidamente son:

- 1ª. El "umbral de tolerancia" en el cálculo de resistencia de materiales alude al límite de la presión que puede soportar una estructura sin resentirse. Como se ve, retorna al sentido del verbo "tolero" como resistencia o aguante y tiene que ver con las propiedades de la elasticidad/flexibilidad, por un lado, y la resistencia, por otro, a las que más adelante haré referencia.
- 2ª. Desviación típica estadística. Expresión de la falta de homogeneidad de una muestra estadística. Margen de dispersión de las soluciones reales que caben dentro de la desviación típica.
- 3ª. Desviación típica de la rentabilidad de las inversiones financieras. Margen de fluctuaciones de los acontecimientos posibles, respecto a la rentabilidad media esperada.
- 4ª. Superficie de tolerancia, en el tiro de precisión. Espacio delimitado por los impactos desviados respecto al blanco, de modo inevitable e imprevisible.
- 5ª. Margen de error (separación del estándar de calidad) admitido en la producción industrial como forzosidad inherente al proceso de producción.

- 6ª. Tolerancia comercial; diferencia consentida en la cantidad y/o calidad de las cosas sujetas a comercio. En su momento, incluyó el "permiso" o desviación admitida del peso y la ley de las monedas.
- 7ª. Capacidad de un paciente para sufrir o resistir un tratamiento terapéutico (interpretando el fármaco o cura como algo desviado de lo estrictamente fisiológico).
- 8ª. La sintaxis, sus reglas y el principio de tolerancia en la aplicación de aquéllas (R. Carnap).
- 9ª. Margen de incumplimiento de una norma jurídica, sin que llegue a producirse su ineficacia (H.L.A. Hart). Hay que tener en cuenta que la ineficacia no es un hecho objetivo, sino una conciencia o, mejor, convicción social.
- 10ª. La legitimidad política como disposición a aceptar decisiones de contenido indeterminado, dentro de cierto margen de tolerancia (N. Luhmann).
- 11ª. Hábito que nos inclina a dejar que los demás hagan algo que contraría nuestras normas, criterios o valores (personales o sociales).

La simple enumeración de los distintos usos de la palabra "tolerancia" evoca la noción aristotélica de analogía, en cuanto conjunción de una multiplicidad de acepciones y de un principio o término único, al que todas aquellas hacen relación. Los términos análogos designan, con una sola palabra, gran variedad de objetos que poseen un sentido unitario.

Como es sabido, para Aristóteles, la significación de un término análogo:

- a) No es la homonimia (equivocidad), en la que un mismo término se usa en sentidos completamente distintos.
- b) Tampoco es la sinonimia (univocidad), donde palabras distintas tienen idéntico (o muy parecido) significado.
- c) Finalmente, tampoco es paronimia (o uso denotativo) en el que distintas palabras difieren por el caso o la derivación (de tolerar; tolerancia, tolerante, tolerado...).

También los conceptos, según Aristóteles (D 2), pueden ser unívocos, equívocos y análogos. El ejemplo más importante es el concepto de ser que "se dice de muchas maneras", aunque de una de ellas, primaria o fundamentalmente. Desde Boecio y San Buenaventura, la Escolástica entendió la analogía como un modo de concebir la proporción. Las teorías de Suárez y Cayetano, en las múltiples divisiones y subdivisiones de la analogía -además de mostrar que la analogía es, en sí misma, un concepto análogo-, pueden ser aplicadas a las dos posibles interpretaciones que, a continuación, se exponen sobre la relación entre los distintos conceptos de la tolerancia.

En primer lugar, desde una muy razonable perspectiva antropocéntrica, podemos decir que, en rigor, somos los hombres, individual o colectivamente, quienes aceptamos (o dejamos de aceptar) una falta de calidad en un producto, por ejemplo, y quienes tomamos conciencia (establecemos el campo de variación, fluctuación o dispersión) de productos, mercancías, proyectiles o rentabilidades. Esta observación es complementaria con el hecho de que las seis primeras acepciones antes listadas corresponden a circunstancias o desviaciones fácilmente objetivables.

En cambio, los cinco últimos significados corresponden a capacidades que resultan verificables a posteriori, dependiendo de características subjetivas del individuo o la colectividad. Aún dentro de estas

tolerancias, "subjetivas", la terapéutica, la sintáctica, la jurídica y la política se nos presentan como no sujetas estrictamente a decisiones personales y voluntarias; la capacidad que uno pueda tener para soportar un medicamento o un tratamiento no es graduable a voluntad, como tampoco está sujeta a ningún individuo en concreto la decisión de en qué momento o con qué porcentaje de incumplimiento, una norma incurre en ineficacia o el poder ha perdido su legitimidad, por haber rebasado el inicial margen de tolerancia.

Desde la perspectiva en la cual la tolerancia más propia es aquella que está sujeta a una decisión personal o colectiva, por cuanto el concepto base de tolerancia vendría referido a las relaciones humanas, nos moveríamos en la analogía de **atribución**. Si esa es la solución, se ha producido la hegemonía de una de las acepciones más recientes: la cultural, política y moral, cuya importancia hace que las demás se anucleen en torno suyo y que reciban su influjo. Si así es, el término tolerancia significa una propiedad que se halla intrínsecamente en la tolerancia relativa al comportamiento, encontrándose, en cambio, en todos los demás casos (analogados o secundarios) con relación a la forma principal. Aún dentro de la analogía de atribución, se podrían calificar como de **atribución propia** los conceptos de tolerancia a los que se refieren los casos 7ª a 10ª (terapéutica, sintáctica, política y jurídica). En cambio, hablaríamos de analogía de **atribución metafórica** en los 6 primeros.

Pero, desde una perspectiva objetivista, la tolerancia podría describirse como la desviación admisible respecto a una regla común, desviación que tiene cierto carácter de inevitable. En estas circunstancias habría que hablar de **analogía de proporcionalidad** en la que el término vendría a señalar una misma característica de diferentes hechos o situaciones. Como definía el Cardenal Cayetano, son análogas por proporcionalidad "aquellas cosas que tienen un nombre común y la noción expresada por este nombre es proporcionalmente la misma" (D 3).

III.2. Significación en las áreas de:

III.2.A. Resistencia de materiales.

El cálculo de resistencia de materiales tiene que investigar los esfuerzos y tensiones a los que están sujetos los elementos de una construcción con objeto de fijar sus dimensiones y formas, de tal modo que aquéllos no excedan de los límites previstos.

El llamado "umbral de tolerancia" teórico puede definirse como el límite de la presión a la que puede ser sometida una estructura sin resentirse; es decir, el límite de la capacidad de absorción de presiones sin deformación. En la práctica del cálculo de estructuras, el umbral de tolerancia se estima prudencialmente por debajo de límite teórico o, lo que es lo mismo, se sobreestima la carga teórica, con objeto de que la estructura sea capaz de soportar esfuerzos imprevistos.

Por lo tanto, en la tolerancia final de una estructura resistente hay dos integrantes:

- a). La tolerancia propia de la estructura que, aún estando estrictamente calculada para una determinada carga, podría resistir sobrecargas puntuales o momentáneas determinadas.
- b). El incremento de resistencia establecido por el calculista como margen suplementario que se agrega a la tolerancia propia.

En el primer caso, hablamos de una capacidad intrínseca, derivada del orden y disposición de los materiales y de la naturaleza de éstos (elasticidad, flexibilidad, resistencia, etc.) En el segundo, se trata de variaciones cuantitativas (aumento de la sección o canto de los elementos sustentantes -pilares, vigas-, disminución del tamaño de las crujías, etc., etc.).

Una prueba de la retroalimentación -por vía de metáfora o traslación, directa o inversa- dentro de los diversos significados de "tolerancia" puede ser el uso del concepto de "umbral de tolerancia" transferido a las estructuras sociales. De acuerdo con el sentido general de "umbral de tolerancia" en estructuras (físicas), una estructura social, por ejemplo, es capaz de "absorber" un cierto número de emigrantes y "digerir" una cantidad determinada de nuevos problemas. Superados esos límites (umbrales de tolerancia), la propia estructura se deforma. En crítica bien justificada al Gobierno socialista francés, decía R. Garaudy: "Cuando el señor Mitterrand habla de un «umbral de tolerancia» y Michel Rocard declara que «Francia no puede recibir toda la miseria de mundo», retoman con un lenguaje más púdico o más enfático el principal slogan de Le Pen formulado en la asamblea nacional del Frente Nacional, en Niza, en 1.982..." (D 4).

Intuitivamente se aprecia que el campo de tolerancia (el ámbito donde el cambio adaptativo es aún reversible, hasta alcanzar el umbral de tolerancia) tiene que ver con la capacidad de la estructura para adaptarse o experimentar modificaciones transitorias, sin llegar a producir deformaciones irreversibles. Una estructura que se ha roto o, siquiera, curvado, ya no puede cumplir su función, que tiene que ver con alguna especie de resistencia. Se supone, en efecto, que la estructura debe ser resistente a presiones, pesos, temblores... (si es física); capaz de absorber, integrar, pervivir (si es social). Si la presión ejercida sobre la estructura llega a resquebrajarla, aquélla habrá desaparecido (por fraccionamiento) o habrá perdido su capacidad "estructural" en el sentido físico-dinámico, aunque conserve la distribución y orden de sus partes, en el sentido geométrico-espacial.

Por eso, en una nueva metáfora, a partir de aquí se puede trasladar la estructura resistente y sus presiones absorbibles a la variabilidad de las soluciones de un problema, para concluir que "tolerancia es el margen de variación que una solución admite sin dejar de ser solución" (D 5).

Una estructura tolerante es, antes que nada, un cuerpo elástico. Elástico (del griego "elastes", que empuja; derivado de "elaunein", empujar, impulsar) es aquel cuerpo que puede recuperar su figura aproximada, una vez que cesa la causa que la modificó. Trasladando el sentido físico al psicosocial, el carácter es elástico cuando es susceptible de recibir influencias o adaptativo (ahormable, acomodaticio, amoldable; según que la adaptación sea una horma, un molde... o sea una simple acomodación).

En sentido más amplio, se dice que es elástico cualquier cuerpo (tejido o malla, por ejemplo) que se puede estirar y encoger. De este significado físico podemos saltar al figurado, si hablamos de una ley o una conciencia elástica. Elasticidad tiene que ver con facilitación, disponibilidad; vendría a ser la potencialidad que hay en una cosa para adaptarse al uso que se le quiere dar. En ese enfoque, desde el punto de vista de quien no obra correctamente, una conciencia elástica, "facilitadora", es aquella que tiene poco o ningún rigor o escrupulosidad.

Suele ponerse como ejemplo de elasticidad la de algunos vegetales. El tallo del trigo cede al viento **-para no quebrarse-** hasta tocar con la punta de la espiga el suelo. Pero la elasticidad no es el "vencimiento" del tallo, sino la admirable capacidad por la cual la caña, en cuanto cesa el viento, recupera su posición inicial, erguida.

En el sentido físico-mecánico, la elasticidad es la propiedad de los cuerpos de recobrar la **forma primitiva**, cuando cesa la deformación a que han sido sometidos, mediante fuerzas externas. La deformación no puede exceder de **cierto límite**, sobrepasado el cual el cuerpo ya no recupera la forma primitiva. Hay unos límites objetivos específicos (que recuerdan los ámbitos axiológicos de la tolerancia diferencial), por cuya acción resulta muchísimo mayor la elasticidad del acero que la del vidrio y aun ésta mayor que la de cemento, que es muy limitada.

Una vez superado el umbral de elasticidad, el cuerpo, aunque no recupere su forma primitiva, sigue siendo resistente, salvo que se supere un segundo límite, al que podríamos llamar límite de "flexibilidad"; superado el cual, el cuerpo se rompe. Por tanto, la flexibilidad podría ser entendida como un caso extremo de elasticidad; una vez excedido el límite de recuperación de la forma primitiva (elasticidad), entraría en vigor el límite de flexibilidad, superado aún el cual, el cuerpo se agrieta o quiebra.

Flexibilidad es la propiedad que tienen ciertos cuerpos para doblarse fácilmente sin romperse. En consecuencia, de alguna manera, sería lo contrario de la resistencia. De aquí brota la acepción psicológica, que consiste en la disposición del ánimo a ceder y acomodarse fácilmente a una opinión ajena, lo que tendría que ver con la toleración.

III.2.B. Estadística.

En Estadística, la tolerancia se refiere a la "varianza", desviación típica. Es el intervalo de desviación estándar de los resultados, noción que se asemeja al campo de tolerancia en la resistencia de materiales, bajo el umbral máximo. La varianza es la medida de la dispersión, que requiere para su cálculo todos los datos respecto a distribución de frecuencias. La toma en consideración de la distribución significa ponderación de los distintos datos. Un dato, en sí mismo, no tiene significado ("Una golondrina no hace verano", que decía Aristóteles); lo que es relevante es la distribución ponderada de los datos y su agrupación.

A partir de la varianza se halla el coeficiente de variación, que es el cociente entre la desviación cuadrática media y la media aritmética de las desviaciones (o desviación media). El valor del coeficiente de variación es proporcional a la dispersión; por lo tanto, constituye una medida de la heterogeneidad -falta de homogeneidad- de la masa

estadística (o cuerpo social estudiado, si hablamos de sociometría). También, pues, en Estadística, dos conceptos homologables, respectivamente, a la tolerancia (varianza) y a la dispersión (coeficiente de variación) son proporcionales entre sí, aunque no sean equivalentes.

El hecho de que se sustituya, de acuerdo con cálculos estadísticos y de probabilidad, el campo de dispersión o varianza de los datos por una cifra, no obsta para que la varianza sea, en sí misma, el intervalo de dispersión de los datos muestrales, el ámbito en el que se esparcen.

III.2.C. Finanzas.

En la actividad financiera (especulativa), se suelen estipular las expectativas de retorno de una inversión bursátil según la varianza (es decir, la media aritmética de su rentabilidad; cociente de cotizaciones/dividendos) o la desviación típica (desviación cuadrática media).

Al medir el riesgo por la varianza, identificamos riesgo con dispersión (D 6). El principio formal de la diversificación es el siguiente: "la desviación típica de una cartera de inversiones bursátiles es igual o menor que el promedio ponderado de las desviaciones típicas de los activos que lo integran". La conclusión de este principio es que la diversificación puede reducir el riesgo de un conjunto de inversiones en relación con el riesgo de cada una de sus componentes, bajo la condición de que las inversiones parciales no se hallen, a su vez, relacionadas entre sí.

Por tanto, en la selección de inversiones, la seguridad se incrementa por la diversificación. En este aspecto, las inversiones financieras coinciden con las reales -y, en general, con muchísimas manifestaciones de la vida- en que la homogeneidad (monocultivo, endogamia...) no comporta sino riesgos. El problema de la diversificación -como acaba de poner, una vez más, de manifiesto la crisis bursátil de agosto de 1.998- es que

nunca es suficiente, en un mundo de economía globalizada, en la que todas las inversiones financieras (o casi todas) pueden verse afectadas por la volatilidad procedente de unos pocos factores de riesgo cuya relación con cada valor es difícil de establecer.

En suma, la prudencia sugiere evitar la concentración de riesgos, cuando aquéllos no pueden ser bien conocidos. En caso contrario, con un conocimiento pleno de los distintos valores, sólo sería plausible invertir en el más rentable, supuesto un riesgo nulo. A partir de una sensata posición crítica -que no hay porqué confundir con el escepticismo- se constata que es más prudente tomar en consideración la existencia de lagunas en nuestro conocimiento, como fundamento (no muy sólido, pero realista) de nuestras decisiones (D 7).

III.2.D. Física (Balística).

La tolerancia en Física se refiere al ajuste/desajuste admitido; es decir, a la separación respecto a la norma o respuesta que se estima correcta. En Balística, la tolerancia tiene que ver con la desviación, que es la acción y efecto de desviarse la trayectoria del proyectil a uno de los lados de plano de tiro. Naturalmente, la desviación puede realizarse en cualquiera de las infinitas direcciones de la rosa de los vientos y, por supuesto, perjudica a la precisión del disparo.

El desvío es la distancia que media entre el punto de impacto y el blanco deseado. La reiteración de disparos al mismo blanco permite distinguir entre desviaciones accidentales (aleatorias e impredecibles) y estructurales o constantes, que se producen en el mismo sentido y con intensidad o magnitud regular. Estas desviaciones suelen tener lugar por defectos de fabricación del arma o de sus elementos de puntería. La ventaja de esta "inclinación al error" permanente es que puede ser contrarrestada. En lo que se refiere a cuantificaciones, el "desvío medio aritmético" es la media de los valores absolutos de los desvíos

observados en una serie de disparos. Se emplea más, sin embargo, el "desvío medio cuadrático", que es la raíz cuadrada de la media diferencial de los desvíos.

Pues bien, tolerancia es la varianza de los impactos, que se expresa por el desvío medio cuadrático. En resumen, en Balística, la tolerancia no es la **admisión** de desviaciones sobre un canon o patrón (la diana, también llamada "el objetivo" o el blanco), sino que consiste en su simple **constatación** y medida.

Por lo tanto, la tolerancia artillera es inevitable, pero su margen (que es lo relevante) es el que expresa la fiabilidad del arma y la probabilidad de hacer blanco; cuanto mayor margen de tolerancia, menor probabilidad.

III.2.E. Producción industrial.

La tolerancia en la producción significa margen de desviación o error admitidos en la calidad de los productos. Así, por ejemplo, en la industria de armamento existen "tablas de tolerancia" para la fabricación de material bélico. En la producción industrial, la tolerancia es siempre "hacia abajo". A diferencia de la dispersión en los campos estadístico y financiero, la tolerancia en la producción consiste en no llegar, nunca en excederse del patrón establecido, como sucede en el cálculo de resistencias.

No podemos confundir la expresiones cuantitativas con la medida de la calidad. Cuando se dice que la tolerancia es la diferencia que -en más o en menos- se admite en un producto, hay que entender que, cualitativamente, el más y el menos son, de ordinario, expresión de una calidad **menor**. Si un proyectil pesa un 5% más de lo previsto su fiabilidad es tan pequeña como si pesa un 5% menos, aunque el fabricante pudiera aducir que no le produce beneficio el que la bala pese demasiado.

Este carácter asimétrico de la tolerancia industrial aproxima este concepto a la tolerancia en cuestiones jurídicas o morales. Nadie reivindica, en efecto, tolerancia para su propósito de cumplir en exceso con sus obligaciones fiscales o con sus deberes profesionales, sino para incumplirlos.

Una cosa es que el error -sobre todo en los procesos artesanales y de manufacturas- sea casi inevitable y otra que sea plausible. Conviene retomar esta idea: aunque, para algunos, la tolerancia respecto a las opiniones o conductas de los demás sea un bien social (casi diría que el supremo bien), lo cierto es que tolerar implica una admisión sin adhesión; toleramos las opiniones de los demás aunque contradigan a las nuestras o repugnen a nuestra conciencia. En sentencia atribuida a Voltaire -uno de los padres del "tolerantismo"- "odio sus ideas, pero daría la vida porque usted pueda seguir defendiéndolas" (D 8).

En todo caso, en la tolerancia es esencial el previo juicio negativo. Como dice Balme en "El Protestantismo comparado con el Catolicismo": "La idea de la tolerancia anda siempre acompañada de la idea de mal. Tolerar lo bueno, tolerar la virtud, serían expresiones monstruosas. Cuando la tolerancia es en el orden de las ideas, supone también un mal de entendimiento: el error. Nadie dirá jamás que tolera la verdad...cuando decimos que toleramos una opinión, hablamos siempre de opinión contraria a la nuestra. En este caso, la opinión ajena es, a nuestro juicio, un error" (D 9).

En el control de calidad de productos, se tiene como un lugar común que los márgenes de tolerancia establecidos en los distintos aspectos; componentes, procesos de fabricación, acabado, etc., de un producto están en proporción inversa al nivel de calidad de tal producto. Es decir, cuanto más tolerancia (o sea, mayor margen), menor nivel de calidad o fiabilidad del producto. Un tercer factor a tener en cuenta es el coste, que se relaciona directamente con la calidad e inversamente con la

tolerancia; si queremos un producto más barato, tendremos que bajar su nivel de calidad, ampliando los márgenes de tolerancia.

La tolerancia tiene, pues, el sentido de **desviación admisible** (En rigor, es desviación **admitida**, al margen del consumidor, por el agente productor; otra cosa es que el mercado también asimile y acoja, después, semejante desviación). Como el margen de tolerancia es establecido por presiones del mercado sobre la empresa (la cual tiene que producir para vender más barato e incrementar la competitividad), se produce una **desnaturalización del concepto de desviación**, que pasa de ser bidireccional a unidireccional. Es inverosímil que, de modo sistemático, en una cadena de montaje, de forma inadvertida o involuntaria, se realicen productos con mayor calidad de la buscada.

Precisamente porque la desviación del patrón se interpreta como un mal (de-fecto), se pretende corregir. No es industrialmente posible lo per-fecto, pero es deseable lo co-recto, que es a lo que hemos de aspirar. No interesa, tal vez -por sus costes, que la hacen inasequible-, la perfección industrial (dentro de lo humanamente factible), pero sí es exigible la corrección, como elaboración de algo corregido, rectificado o reajustado.

III.2.F. Comercio.

Ilustra bastante bien el itinerario históricamente recorrido desde la tolerancia hasta la libertad la consideración de la regulación (y progresiva des-regulación) del comercio. Desde épocas en que la distribución (y la previa producción) de casi todos los bienes (incluida la sal) estaban intervenidos o monopolizados, hemos venido al GATT, al libre comercio y a la desregulación. Se supone (o, por lo menos, se dice) que el mercado -prudente y equitativo juez- se autorregula.

Por eso, hoy ya no tiene sentido el tipo de disposición tolerante que se produjo en el anterior régimen político, mediante la cual -teniendo en cuenta la carestía del trigo, por la "pertinaz sequía"- se autorizaba que el pan "de kilo" pudiera pesar, "excepcionalmente y como mínimo", 850 gramos. Entre otras razones porque ni hay ya panes de kilo ni se nos informa de cuánto pesa el pan que compramos. (Bienvenido sea el libre mercado).

El régimen de tolerancia sólo existe en la actualidad en los sectores intervenidos. Bien sea por seguridad (informática de alto nivel, armamento), por monopolio de compras (Seguridad Social, obras públicas) y oligopolios bajo concesión en el sistema de distribución (gasolineras, farmacias, estancos, juegos de azar), subsisten sectores donde no hay libertad de comercio y, por lo tanto, son ámbitos comerciales susceptibles de tolerancia. Así, por ejemplo, súbitamente los consumidores se percatan de que les han estado escatimando volúmenes de gasolina superiores a la merma "tolerada".

La segunda sorpresa ha venido con el amplio muestreo al que se ha sometido a los surtidores de la Comunidad de Madrid. Dejando las mermas excesivas, hubo un buen número de resultados que evidenciaban una situación de mengua dentro del margen tolerado. Pero no hubo ni siquiera un surtidor que suministrara gasolina en exceso,... ni siquiera un poquito. Esto creo que manifiesta que se hace un uso torticero de la tolerancia comercial, ya que -si fuese cierta la alegada dificultad de una medición precisa y hubiese honestidad comercial- el muestreo debería producir un número semejante de suministros por exceso y por defecto. Lo contrario es como jugar a "cara y cruz" con un individuo que usa una moneda que siempre sale "cara".

Cabe preguntarse si esta tolerancia comercial (margen de tolerancia o diferencia consentida de la cantidad o calidad de las cosas sujetas al comercio) no equivale a la tolerancia en la producción. En realidad, son diferentes; la inevitabilidad de la tolerancia comercial deriva de la

imprecisión de los elementos de medida y suele tener caracteres más cuantitativos (kilos, litros...) que cualitativos, por lo que tiene como límite el fraude; la tolerancia productiva linda con la chapuza y suele tener más carácter cualitativo; la inevitabilidad es inherente a un proceso de producción que no es perfecto (obra humana) ni se intenta siquiera (por el excesivo coste) que se acerque a la perfección.

Dentro de los elementos en los que el comercio toleró un cierto margen de desviación respecto al canon o estándar se cuenta, en lugar de privilegio, el intercambiador básico: la moneda. Por supuesto, me refiero a la época en que las distintas monedas tenían un valor real (de mercado) equivalente a su denominación o valor facial. Como ya he mencionado, el "permiso" consistía en la desviación aceptada entre el peso y la ley (aleación) efectivos de una moneda y aquellos que debería tener.

III.2.G. Patología y terapéutica.

Fisiológica (o patológicamente) se tolera la enfermedad cuando se **resiste** o se es **inmune a ella**, de modo que la tolerancia es el aguante respecto al germen patógeno. No dudo en incluir aquí este sentido -tolerancia como inmunidad, frente a propensión-, por cuanto explicita una de las acepciones antes comentadas que, en su raíz etimológica, incluye el verbo "tolero". No obstante, es claro que el concepto habitual de "tolerancia" no se arrima tanto al de "**resistir o permanecer inmune** ante los gérmenes patógenos" como al de "**asimilar** algo que, de suyo, es malo", teniendo en cuenta que la situación final es, comparativamente, satisfactoria. Ambas significaciones se encuentran en la tolerancia terapéutica. Todavía en ese campo, en su especialidad psiquiátrica, podemos encontrarnos con otro sentido de la tolerancia; la contención, bien sea entendida como autocontrol (opuesto a incontinencia) o como capacidad de abarcar lo extraño. A todos estos aspectos se refieren los siguientes apartados.

- 1º. En la tolerancia a los medicamentos es importante el efecto de abstinencia (síndrome), cuando se suprime su administración.
- 2º. La medicina se toma como algo que, de suyo, no es conveniente (a las personas sanas), pero puede contrarrestar la pérdida de salud. Así, el fármaco es tomado como un mal necesario, en cierto modo. La tolerancia terapéutica ("toleración") es la capacidad del organismo para soportar ciertos medicamentos. Lo mismo que en la tolerancia de la conducta, aquí también se trata de soportar algo que, de suyo, es malo. Igual que allí, sufrir el mal -la acción del fármaco-, sorprendentemente, puede resultar beneficioso (al menos, en el sentido de un mal menor) para el que tolera.
- 3º. Se ha denominado hábito medicamentoso a la tolerancia ("toleración") adquirida por la habituación. Además de una capacidad "constitutiva" o primaria para tolerar, la repetición de actos tolerantes, el ejercicio de la acción de tolerar un medicamento, amplía la disposición o propensión mediante el hábito (segunda naturaleza) de la "toleración".

En la toleración a los medicamentos la habituación puede conducir a la adicción, situación en la que la supresión del fármaco deriva en síndrome de abstinencia. Singular condición la del organismo "habituado", que necesita su diaria ración de veneno para mantener su interés por la vida. También hay quienes saludan con entusiasmo, por creer que es signo de vitalidad y mayor desarrollo de las libertades, la proliferación de sectas destructivas y alienantes que, supuestamente, deben ser toleradas a modo de "vacuna" para la salud mental de la sociedad.

- 4º. La tolerabilidad de cada medicamento es diferente, habiendo algunos mucho más agresivos (con menos tolerabilidad) que otros; a veces, con muchas contraindicaciones e incompatibilidades.

- 5°. Se llama intolerancia terapéutica a la aparición precoz y súbita de reacciones tóxicas a dosis normalmente bajas. La tolerancia de cada paciente es diferencial; depende del específico (o familia de ellos), de su propio estado de salud y de la acción de otros fármacos que pueda estar tomando. Ya veremos, en su momento, que también la capacidad cultural de tolerar es temática y axiológica. La toleración -propensión a tolerar- es discriminadora. A veces lo es de modo ridículo; hay quienes pretenden hacer compatible su sistemática infidelidad conyugal y su habitual deslealtad para con los amigos con una rigurosa exigencia de integridad y honestidad para los políticos, en el ejercicio de los cargos públicos.

La intolerancia terapéutica (falta de toleración) depende de anomalías subjetivas por la excesiva absorción o por deficiente eliminación del fármaco, aparte de reacciones en el paciente, causadas por otras alteraciones específicas del medicamento, etc. La carencia individual de capacidad para tolerar una medicina ("toleración") se llamó "idiosincrasia" y anafilaxia (del griego "aná" -al revés- y "phylaxis", preservación), que es el aumento de la sensibilidad del organismo a la acción de un fármaco o veneno. Interesante ejemplo, para concluir, de que hay quienes **no pueden** tolerar según qué cosas. (No podrían, aún en la hipótesis de que quisieran).

- 6°. Tolerar -de nuevo la base física- también puede significar contener, abarcar, abrazar. Ciertamente, el enfermo mental no se controla o autolimita; a veces, tampoco se abraza-acepta. En todo caso, no se tolera. Ni que decir tiene que menos aún es tolerado por los demás.

Esto no es más que un síntoma, doloroso pero poco relevante, de la falta de salud de la sociedad misma: "...Tendríamos que aceptar que acaso la especie humana sea un natural y trágico error

genético: una especie de animal que, como consecuencia del enorme desarrollo de la masa cerebral y consiguiente capacidad tecnológica, puestas al servicio de la satisfacción más inmediata y eficaz posible de supuestas necesidades, se hace cada vez menos contenida: más incapaz de tolerar dolor, adversidad, incomodidad e ingerencias" (D 10). De acuerdo con algunas tendencias, la terapia respecto al conflicto propende a mantenerlo contenido, tolerado, tras abandonar -por ilusorio o contraproducente- el sueño de su eliminación-reducción. Así, contener el conflicto es adiestrar a quien lo sufre a que desarrolle su mente como amplio continente, capaz de integrar lo extraño, lo indeseado (D 11).

III.2.H. La tolerancia en la sintaxis.

El principio de tolerancia de la sintaxis o principio de la convencionalidad fue formulado por K.R. Carnap como reacción frente a las prohibiciones y restricciones que diversos autores habían intentado imponer en diversas fórmulas lingüísticas. Carnap defiende que esas restricciones pueden ser evitadas (tolerancia) y sustituidas por convenciones, aclaraciones de contenido definidor o bases para la expresión.

Para el análisis de las ideas de Carnap relativas al principio de tolerancia (y a sus primeras derivaciones) me propongo utilizar algunas reflexiones obtenidas (o reinterpretadas) de "Indagaciones sobre el lenguaje", de J. Ferrater Mora. Las ideas principales de Carnap al respecto fueron expuestas en el epígrafe 17 de "Sintaxis lógica del lenguaje" y podrían ser las siguientes:

- a). La Lógica, como sistema de relación propio de cada lenguaje, tiene un carácter arbitrario y convencional. "Cada uno puede construir como quiera su propia Lógica; esto es, su forma de lenguaje. Si

quiere discutir con nosotros, sólo debe indicar cómo lo quiere hacer, dar reglas sintácticas, no argumentos filosóficos" (D 12).

- b). No hay ningún lenguaje único o preferible: "No es nuestro propósito establecer prohibiciones, sino solamente llegar a convenciones... En Lógica no hay moral" (D 13). Hay, pues, múltiples modos de formular "correctamente" proposiciones, con tal de que obedezcan a las reglas sintácticas aplicables.
- c). Cada lenguaje tiene reglas determinadas y peculiares, pero también hay reglas válidas para cualquier lenguaje (universales), que son de naturaleza sintáctica; expresan las posibilidades combinatorias de los términos en los enunciados y de los enunciados en las conclusiones. Se trata de un cálculo (o "arte combinatoria", como el que Leibniz anticipó). El cálculo es formal, prescindiendo completamente del significado de los términos y del sentido de las proposiciones. Se trata de una formulación simbólica generalizada.
- d). Dado un lenguaje cualquiera, toda afirmación relativa a las relaciones lógicas está determinada por el término "consecuencia" (D 14).
- e). La sintaxis universal establece las reglas para transformación de una expresión en otra, según la extensión y posición. Carnap reduce la lógica a sintáctica e identifica la perspectiva sintáctica con la extensional, renunciando a la comprensión de los términos/conceptos.

La suposición -después matizada y revisada- de que "cada uno puede construir como quiera su propia Lógica" y de que no hay **ningún lenguaje preferible** -ni ninguna regla prescriptiva- más que a la tolerancia tendería al relativismo y a la anarquía. En todo caso, un análisis en profundidad de las funciones lingüísticas puede ser muy

ilustrativo sobre la tolerancia de las reglas. La construcción de una revisión crítica de la tolerancia en la sintaxis (y, más ampliamente, de la tolerancia de las reglas lingüísticas) podría hacerse sobre las siguientes ideas de Ferrater Mora:

- a). Las funciones lingüísticas necesitan reglas. Las leyes naturales son, en cierto modo, descriptivas, dentro de su correspondiente estructura teórica. Las reglas lingüísticas son prescriptivas y, por tanto, su aplicación podría ser susceptible de tolerancia. En todo caso, la tolerancia está en relación con la prescriptividad o exigibilidad en la aplicación de la norma. El grado de formalización de cualquier juego está relacionado con el grado de flexibilidad (tolerancia) de sus reglas. Pero el grado de tolerancia está en función de lo que el lenguaje de que se trate defina como expresión bien formada (D 15).
- b). No hay reglas tolerantes e intolerantes, sino modos de funcionar o ser aplicables aquéllas. No es claro en qué consiste la tolerancia de una regla; una regla, como tal, se limita a prescribir. Las leyes naturales son descriptivas e inflexibles; aplicadas sin tolerancia alguna. Las reglas artificiales (del lenguaje o lógicas), son prescriptivas, pueden ser aplicadas de modo tolerante, flexible o latitudinario (D 16).
- c). El concepto de flexibilidad o tolerancia en la aplicación de una regla tiene relación con la determinación de lo que es una infracción a la regla; lo cual exige una regla secundaria (sobre la exigibilidad y rigor de las reglas primarias), a fin de establecer qué comportamiento es infractor. En algunas lenguas, es imprescindible observar un riguroso orden de los elementos léxicos; en otras, ese orden no es relevante o puede observarse de un modo mucho más flexible/tolerante.

- d). Una vez estatuida una regla secundaria que determine qué son infracciones a las reglas primarias, es preciso alguien que interprete la regla secundaria y la aplique a cada caso. Una regla primaria puede ser flexible o tolerantemente aplicada, en función de la regla secundaria y de su aplicación, que permite comportamientos no sujetos a las reglas primarias, interpretados -sin embargo- como no infractores. Así, las convenciones sociales adoptadas sobre el grado de tolerancia en determinadas fases o momentos del comportamiento lingüístico son reglas secundarias (D 17).
- e). Una regla secundaria es más tolerante cuando permite la ejecución de infracciones o serias desviaciones de las reglas primarias. Esto ayudará, en una lengua determinada, a formar numerosas expresiones multisignificativas..., pero perjudicará el rigor, aumentando la ambigüedad. La creatividad, libertad y espontaneidad de una lengua no son función de la tolerancia en la aplicación de las reglas y menos aún de la inexistencia de aquéllas. Los sistemas de derechos y deberes y las reglas morales son, en sí mismos, algunas de las más creativas y elevadas realizaciones humanas (D 18).
- f). La cuestión de aclarar en qué consisten -en general- todas las reglas sintácticas no es un problema de sintaxis, sino metasintáctico (D 19). Una de las conclusiones de la investigación metasintáctica es la estructuración de las reglas, con inevitables conexiones entre ellas y necesidades de compatibilidad y coherencia. La eliminación o vulneración permanente de una regla pone en peligro el conjunto del sistema.
- g). Frecuentemente, las reglas sintácticas están vinculadas a reglas semánticas: "En todo caso, la sintaxis de una lengua no es independiente de su semántica, ya que aunque podemos no saber lo que un término significa, sabemos ya algo de su significado cuando tenemos noticia de su papel en una construcción sintáctica,

cuando, por ejemplo, tenemos noticia de que el término es, o funciona como un nombre o un verbo" (D 20).

- h). Pero la tolerancia a las reglas primarias tiene un límite obvio; no hay regulación ni actuación regulada (reglada) cuando las normas primarias no se cumplen (cuando pueden no cumplirse) en absoluto por la amplitud de las reglas secundarias. En consecuencia, para que la tolerancia sea posible como tal (no como simple vulneración del ordenamiento y puro caos), es preciso aplicar con alguna flexibilidad y tolerancia la tolerancia misma abierta por las reglas secundarias, a fin de no provocar su autoanulación.

Eliminar (anular) toda prescripción no es una liberación; cuando no hay prescripción alguna, sólo quedan estímulos y respuestas. Además, en los usos de diversos lenguajes, se pueden alcanzar niveles de tolerancia muy diferentes según el caso, el contexto y la ocasión (D 21).

- i). "En las reglas pragmáticas, que son reglas de uso del lenguaje, se manifiestan muy diversos grados de flexibilidad y tolerancia. Aquí vemos con claridad hasta qué punto el grado de flexibilidad del lenguaje es él mismo extremadamente flexible, dependiendo en buena parte de usos sociales e institucionales, así como de idiosincrasias personales" (D 22).

III.2.I. La eficacia del derecho.

Si en el primer epígrafe de este capítulo, en el terreno físico, ha habido que tratar sobre la resistencia de materiales para la construcción de estructuras físicas, tanto en este apartado como en el siguiente vamos a hacer mención a de dos de los "materiales" básicos que aglutinan la estructura social; el derecho y el poder. El propio término "estructura social" comenzó a usarse como metáfora. H. Spencer fue uno de los

primeros en utilizarlo, por analogías biológicas. No obstante, ni él ni Durkheim, que también lo usó, definieron con precisión qué es una "estructura social".

El concepto de estructura se abstrae de una población concreta y de su comportamiento cuando se destaca el sistema o red de relaciones entre los participantes, su capacidad de desempeñar roles relacionados entre sí. En este marco teórico, el rol es la unidad para el concepto de institución, de la misma manera que la institución es la unidad para el concepto de estructura social. La estructura social es el complejo que aglutina las principales instituciones y los principales grupos de la sociedad. Las instituciones y grupos principales se ocupan de resolver las exigencias básicas (D 23). Las exigencias sociales básicas resultan ser: un sistema de comunicación; un sistema económico (producción y distribución; organismos y ordenamientos; sistema de autoridad y distribución del poder; sistema de ritos.

La estructura social se refiere a la distribución de las partes o componentes, mutuamente relacionados en una unidad más amplia. Mientras que la estructura se refiere a distribución de personas, la organización se refiere a distribución de actividades. La estructura realiza, por así decir, una función estática, ya que garantiza la estabilidad del entramado social, sin el cual ninguna otra actividad sería posible (D 24).

Por otra parte, según H.L.A. Hart, el derecho "utiliza una regla secundaria de reconocimiento para la identificación de reglas primarias de ordenación". Tal regla de reconocimiento (integrada en la Constitución, en las formas políticas dotadas de ella) representa el criterio de validez de las restantes disposiciones. "Decir que una determinada regla es válida es reconocer que ella satisface todos los requisitos establecidos en las reglas de reconocimiento y, por lo tanto, es un regla del sistema" (D 25).

Ahora bien, no es lo mismo **"validez"** que **"eficacia"** del derecho: "Algunas de las perplejidades vinculadas en la idea de validez jurídica se refieren a la relación entre la validez y la "eficacia" del derecho. Si con "eficacia" se quiere aludir al hecho de que una regla de derecho que exige cierta conducta es más frecuentemente obedecida que desobedecida, resulta obvio que no hay una conexión necesaria entre la validez de una regla particular y su **eficacia...**" (D 26).

Como es sabido, Hart propone "reemplazar la concepción simple de que los habitantes en su mayoría obedecen habitualmente al derecho, por la concepción de que ellos generalmente tienen que compartir, aceptar o considerar como obligatoria la regla última de reconocimiento que especifica los criterios que, en última instancia, se aplican para determinar la validez de las normas jurídicas" (D 27). "En la medida en que las normas que son válidas según los criterios de validez del sistema son obedecidas por el grueso de la población, esto es sin duda cuanto necesitamos como prueba de que un sistema jurídico existe" (D 28).

El problema que se vislumbra en las últimas palabras de H.L.A. Hart es cómo se cuantifica, numéricamente, porcentualmente, el que las normas válidas sean "obedecidas por el grueso de la población"; esto es, sean eficaces. Porque, indudablemente, si hay un incumplimiento generalizado o muy extenso, el derecho no será eficaz.

Es aquí donde surge la pregunta por el margen de incumplimiento aceptable para que un derecho pueda seguir siendo considerado como eficaz. Se ha llegado a propiciar la realización de estudios estadísticos acerca del grado de cumplimiento de las reglas válidas, con objeto de determinar si, además, son eficaces, lo que sería prueba de un sistema jurídico estable.

El margen de incumplimiento aceptable se llama, con toda naturalidad, **margen de tolerancia**. He aquí, pues, dos de las ideas básicas de

nuestro asunto; la tolerancia envuelve la idea de **incumplimiento** de normas y tiene un **límite** más allá del cual se desnaturaliza, produciéndose un salto cualitativo: a partir del umbral máximo de tolerancia, el derecho deja de existir (al menos, para el positivismo jurídico; desde una posición más abierta, digamos que deja de ser eficaz).

III.2.J. La legitimación del poder.

Aparece la tolerancia en la teoría de Niklas Luhmann sobre la legitimidad, por lo cual será oportuno arrancar -para efectuar un somero contraste- exponiendo el marco teórico sobre la legitimidad. El concepto débil -la legitimidad de origen- es abordado, por ejemplo, por J. Rawls, para quien el poder político sólo es legítimo "cuando se ejerce de acuerdo con una Constitución cuyos rasgos esenciales quepa esperar que sancionen todos los ciudadanos en cuanto libres e iguales a la luz de principios e ideas aceptables a su común razón humana" (D 29).

El concepto fuerte de legitimidad o justificación del poder abarca tanto la llamada legitimidad de origen como la legitimidad de ejercicio y, en consecuencia, relaciona la legitimidad con la justicia. Así, por ejemplo, Elías Díaz, para quien la cuestión de la legitimidad es la de la justificación ética del Estado, del poder y del derecho. Esa justificación radica principalmente en la defensa y realización de los derechos humanos básicos. Sobre la base y respeto a la vida física y psíquica, estos derechos se centran en la afirmación y potenciación del valor libertad (entendido como libertad crítica -de conciencia y expresión-, por un lado, y de acción personal y participación social, por otro). Consecuencias de la legitimidad son la seguridad respecto a la protección y ejercicio de las libertades, así como una básica igualdad compatible con el derecho a la diferencia (D 30).

Además de los referentes débil y fuerte sobre el concepto de legitimidad, tal vez sea oportuna una breve referencia a la evolución del contexto

histórico de la legitimidad y el análisis que hace J. Habermas. En el denominado "Occidente"; o sea, en el conjunto de países del capitalismo democrático, se mantiene la antigua forma de "Estado democrático de derecho", e incluso, aunque cada vez más agónica, su forma de "Estado de bienestar". El Estado democrático de derecho es la forma política que convierte la voluntad del pueblo en el imperio de la ley mediante el monopolio legislativo de una (o varias) Cámaras, cuyos miembros son elegidos mediante sufragio universal. Las enormes desigualdades a las que el capitalismo puro (salvaje) puede dar lugar dentro de un Estado perfectamente democrático, provocaron, posteriormente, ciertas correcciones en la idea de legitimidad, de tal forma que el poder tiene como condición necesaria de legitimidad su origen democrático, pero esto no es suficiente. Para la legitimidad es también precisa una compensación de las desigualdades sociales mediante sistemas de redistribución de la renta que palien las desigualdades que, de modo inexorable, se producen en un régimen de libre competencia.

El problema de la legitimación política constituye un elemento de crisis permanente en el capitalismo, según Habermas (D 31). La combinación de una estructura social de clases, una economía basada en el liberalismo capitalista y una política más o menos respetuosa de los principios democráticos produce tensiones periódicas, ya que no siempre es fácil que aparezca la economía capitalista no sólo como compatible con el estado de bienestar y la democracia parlamentaria, sino -incluso- como el instrumento idóneo para la satisfacción del interés general o la utilidad común. -

Niklas Luhmann se mueve dentro del pragmatismo relativista que supone que el derecho positivo y el poder deben hacer abstracción de las relaciones sociales sobre las que se ejercen, lo que inclina a evitar toda referencia legitimadora del derecho que no sea la simple oportunidad. En ese sentido, es tan importante el aspecto empírico (aceptación práctica, tácita) de las decisiones políticas o legislativas como lo es la vertiente normativa. A tal efecto, cada vez se tiende a

interpretar como más retóricas -manifestaciones de buenas intenciones- las "reglas de reconocimiento" de las que hablaba Hart, dentro del positivismo jurídico.

De acuerdo con E. Garzón, "como es sabido, según Luhmann, cada sistema político instituye, a través de un procedimiento específico para la adopción de sus normas y decisiones, sus propios fundamentos de legitimidad o legitimación (ambos términos son utilizados indistintamente por este autor)" (D 32).

En realidad, Luhmann se integra dentro de un movimiento teórico más amplio, para el cual la legitimidad no es otra cosa que el proceso legitimador mediante el cual el poder engendra lealtades políticas y un considerable grado de aceptación general que consolida la estabilidad del sistema. Luhmann da aún un paso más al vaciar el concepto de legitimidad de cualquier referencia a un marco normativo. La legitimidad es una "disposición generalizada a aceptar, dentro de ciertos límites de tolerancia, decisiones cuyo contenido está aún indeterminado" (D 33).

Con su teoría de la "disposición generalizada" da Luhmann respuesta -sorprendente, por su obviedad- a la pregunta formulada por Weber, que sintetiza una de las cuestiones más inquietantes de la teoría -y más aún de la práctica- políticas. Tras caracterizar al Estado como "relación de dominación de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima", hace Max Weber las siguientes reflexiones acerca del Estado (o del poder legítimo): "Para subsistir necesita, por tanto, que los dominados acaten la autoridad que pretenden tener quienes en ese momento dominan. ¿Cuándo y por qué hacen esto?, ¿sobre qué motivos internos de justificación y sobre qué medios externos se apoya esta dominación? (D 34).

Algunos pensarían que la contestación de Luhman es una salida por la tangente que de ninguna manera resuelve la dificultad señalada por Weber. Entre estos, supongo, se encontraría Maquiavelo, quien podría

estar en el origen de la pregunta weberiana, al suponer que, en lo que se refiere a la dominación, las tendencias de dominadores y dominados son necesariamente contrapuestas: "En cualquier ciudad hay dos inclinaciones diversas, una de las cuales proviene de que el pueblo desea no ser dominado ni oprimido por los grandes, y la otra de que los grandes desean dominar y oprimir al pueblo" (D 35).

El único elemento realmente imprescindible -según Luhmann- para la legitimación/legitimidad de un sistema político es la aceptación rutinaria (inercial) de los resultados obtenidos por el procedimiento establecido (más o menos consensuado). No tiene ninguna importancia cuáles sean las razones para la aceptación; es más, frecuentemente resultarían incompatibles entre sí las motivaciones de los distintos ciudadanos. En resumen, para Luhmann, la legitimidad consiste en el "convencimiento fácticamente generalizado de la validez del derecho, de la obligatoriedad de determinadas normas o decisiones o del valor de los principios que las justifican" (D 36).

De este modo, la legitimidad se fundamenta en una aquiescencia a priori, dentro de un amplio margen de tolerancia. "El sistema político tiene que poder combinar motivaciones incompatibles del más diverso tipo e igualarlas de manera tal que se produzca casi una aceptación no motivada, evidente, de las decisiones obligatorias" (D 37). Es dudoso si Luhmann quiere decir aceptación **no racionalizable**, por la incompatibilidad de unos motivos frente a otros, o **pre-racional**, por su carácter "evidente". Curiosamente, esta aquiescencia hace evocar la recomendación de la UNESCO de no rechazar lo desconocido; o sea, de aceptar lo que se nos proponga (por supuesto, dentro de unos márgenes).

Respecto a la tolerancia política, no es pequeña cuestión la de determinar cuál es el margen, quién lo fija y, por lo tanto, quién puede establecer que ese margen ha sido superado. Naturalmente, no cabe olvidar que la tolerancia respecto al sistema en sus principios más

generales es también tolerancia respecto al poder o, más bien, respecto a quien lo ejerce; el/los poderoso/s. La amplitud del margen de tolerancia tiene mucho que ver con la circunstancia de que el consentimiento es tácito.

Es muy llamativa la frontal oposición entre la teoría de Luhmann -agrupada con las de todos aquellos que defienden el consenso hipotético- y la convicción de Locke acerca del consentimiento explícito individual de los ciudadanos: "Así, el consentimiento de los Hombres Libres que nacen en el seno de un Estado, que es lo único que les convierte en miembros del mismo, se otorga por separado conforme cada uno de ellos alcanza la Mayoría de Edad, y no se da conjuntamente en una multitud" (D 38). La teoría de la obligación política de Locke le llevaba a un concepto de ciudadanía por consentimiento explícito que, en el terreno de la verificación, tendría muchas más dificultades de justificación que la teoría de Luhmann.

Este consentimiento tácito, hipotético, implícito, choca aún más con la teoría -incompatible con las formas políticas actuales- de Renan sobre la nación. "Une nation est donc une grand solidarité, constituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé á faire encore. Elle suppose un passé; elle se résume pourtant dans le présent par un fait tangible: le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune. L'existence d'une nation est (pardonnez-moi cette métaphore) un plébiscite de tous les jours, comme l'existence de l'individu est une affirmation perpétuelle de la vie" (D 39).

Frente a este modelo de toma de posición de una voluntad autónoma y compromiso decidido continuado, mediante el cual la nación es un plebiscito permanente de los ciudadanos, el consentimiento del que habla Luhmann es más bien fáctico o implícito: "La incuestionabilidad de la validez legítima de las decisiones obligatorias es una de las características típicas del sistema político moderno, como una especie de consenso básico, que puede ser logrado sin que exista acuerdo

acerca de lo que es objetivamente correcto en el caso particular, y que estabiliza el sistema" (D 40).

El consenso básico sigue existiendo, pese a las crisis de legitimación, en el modelo de democracia capitalista. No obstante, la globalización de la economía de mercado, tras la entrada de todo el antiguo bloque comunista en la competencia internacional, ha perjudicado a los sistemas de Estado de bienestar en Europa, los cuales se han visto obligados a reducir sus prestaciones con objeto de disminuir el déficit público e incrementar la competitividad. El peligro para el "consenso básico" consiste en que el supuesto maridaje entre democracia representativa y beneficios del Estado de bienestar ha quedado hecho añicos cuando los órganos representativos democráticos de diversos Estados europeos -incluida España- han ido eliminando logros sociales que alimentaron el consenso tácito; por mejor decir, mantuvieron "tácitos" (esto es, callados) a los ciudadanos, estuvieran o no integrados en el consenso.

Desde el punto de vista teórico, la erosión del consenso básico tiene una motivación suplementaria; como quiera que partimos de un consenso fáctico, nunca sería posible pasar de la supuesta voluntad de todos a la "voluntad general", que vendría a ser el consenso bajo unas condiciones hipotéticas de universalidad.

Dentro del conjunto de clases de tolerancia, aquella a la que se refiere Luhmann viene a ser una tolerancia vertical inversa; esto es, una tolerancia entre partes desiguales (Estado e individuo), en la que no hablamos de la indulgencia, suavidad o blandura reclamables de los poderes públicos para con los ciudadanos, sino de la tolerancia constitutiva; el consentimiento del poder por parte de los ciudadanos. El pragmatismo de Luhmann le lleva, en todo caso, a no confundir la estabilidad, que parece ser el valor supremo, y la estricta legitimidad. Por ello, sugiere que la función legitimadora de los procedimientos

consensuados se complemente con la coerción pura y simple; la amenaza del poder físico, por parte del Estado.

La capacidad descriptiva del modelo de Luhmann es notable; las facultades legislativa y ejecutiva del poder, en el seno del Estado-Nación actuales son inmensas, al contar, por parte del pueblo, con la "disposición generalizada a aceptar" lo que se le mande. Esta disposición generalizada, que también se podría llamar espíritu rebañego, puede reducirse a desinterés, apatía y simple pasotismo. En una descripción que se me antoja que no es ajena a la imagen ofrecida por el denominado "felipismo", dice García Santesmases: "Tanto por su aversión a las ideologías, como por imperativos de la competencia electoral, se defienden partidos que atrapen votos de distintos sectores y que difuminen los puntos conflictivos que contengan sus programas. Ese modelo de partido con un aparato burocrático sólido que sabe vender la imagen de un líder atractivo ha funcionado, pero sus costes son evidentes: son fórmulas que no incentivan la participación y no ayudan a consolidar la urdimbre ética que requiere toda democracia" (D 41).

La tolerancia social -y sus amplios márgenes- pueden entenderse mejor a partir del concepto de opinión pública que Luhmann defiende. "La idea de opinión pública y los conceptos relacionados con ella, ... deben ser básicamente como instrumentos de selección y estructuración de la comunicación política (...) La comunicación política se estructura en torno a "temas" (los que reducen o limitan el abanico de lo políticamente posible) y canalizan el potencial mínimo de atención consciente del público... Los "temas" (definidos como complejos indeterminado de sentido, susceptibles de desarrollo, en torno a los cuales se puede discutir y gestar opiniones comunes o diferentes... son, a partir del lenguaje común y antes de la articulación de opiniones en torno al tema, los que constituyen la estructura de los procesos de comunicación (...) Así, la diferenciación entre **reglas de atención** y **reglas de decisión**, al mismo tiempo que separa analíticamente, pone a su vez en relación la selección del tema, a partir de una atención (que debe ser tratada como

un bien escaso) con los procedimientos para la toma de decisiones razonables y correctas" (D 42).

Desde el punto de vista de la ideología, es evidente que uno de los "temas" recurrentes de la opinión pública es la legitimación del poder. Ya Platón, en el libro III de la República (D 43) hizo notar cómo la justificación del poder tiene un carácter ideológico y mítico. "Lo que es importante en el contexto actual no es la (falsa) sugerencia de que Platón era un entusiasta defensor de la propaganda manipuladora, sino, sencillamente, el hecho de que reconociese la necesidad de otorgar una carta ideológica a la distribución de la autoridad en su sociedad ideal, y el reconocimiento de que esa carta habría de tener un carácter explícito y necesariamente mítico" (D 44).

El procedimiento para la adopción de acuerdos o decisiones y elaboración de normas, se descompone en tres, según Luhmann: electoral, legislativo y judicial. Conjuntamente, constituyen el fundamento procedimental de la legitimidad. La única condición es que el consenso sobre el procedimiento lleve también a la aceptación sobreentendida (a priori) de los resultados que se obtengan de su aplicación. Y ello de modo intuitivo, pre-reflexivo. La legitimidad consiste, en fin, en el carácter incuestionable de la validez de las decisiones tomadas de acuerdo con el procedimiento.

El consentimiento respecto al procedimiento y la aceptación implícita, a priori, de sus resultados son postulados que no necesitan comprobación (aunque admitan prueba en contrario); esto es, son tácitos (D 45). Los resultados puntuales, concretos a los que conduzca el procedimiento son, por previo supuesto, válidos porque se admite que el ordenamiento jurídico general (Derecho) es también válido, así como lo son los principios generales ("reglas secundarias" del positivismo jurídico de Hart, con preferencia a principios morales o iusnaturalistas) que justifican las decisiones o normas cuya obligatoriedad no es cuestionable. Pero -conviene subrayarlo- los resultados (acuerdos, decisiones, normas...) no

son incuestionables ni resultan válidos por la aprobación puntual de cada una de las decisiones adoptadas, en concreto. Eso sería lo que Luhmann llama el "prejuicio de la conformidad". La legitimidad atañe a las premisas, tácitamente aceptadas, y no a la conclusión, la decisión misma.

Como quiera que la pertenencia a un Estado-Nación no es, en los tiempos que corren, asunto sometido a la elección personal, sino circunstancia azarosa y fatal, la aquiescencia sobre los principios generales y el derecho -como legitimación del ejercicio concreto del poder- no son fruto de un consentimiento libre y explícito por parte de ningún ciudadano, ya que el consenso básico (fáctico y tácito) que da estabilidad al sistema político es anterior y superior a la aparición de cada individuo -y en todo caso, incontrolable por él-, siendo la única posibilidad efectiva "aceptar" -de modo silente- ese consenso básico.

Esa aceptación que no requiere una especial adhesión, ese consentimiento sin una deliberación estricta, ese consenso ajeno al entusiasmo, es lo que Luhmann llama -con buen criterio- tolerancia. El "margen de tolerancia" es el amplísimo campo en el que la sociedad mantiene (o, al menos, no da explícita y formalmente por suspendida) su originaria disposición aquiescente.

Es notorio que resulta casi inverosímil (harto improbable) que la sociedad -tomada como agente decisor que concede o retira la "disposición generalizada a aceptar"- llegue a cancelar su aquiescencia tácita. Por eso, se puede decir que la tolerancia del poder -la tolerancia respecto a su legitimidad- es, en la práctica, ilimitada. No conviene confundir la facultad social de soportar/echar a un mal gobernante y la capacidad de la sociedad para -saltando más allá de su sombra- cambiar la aceptación incondicionada -que, como tal, no limita la tolerancia social- del poder y del derecho.

Una cosa es iniciar un procedimiento de "impeachment" contra un Presidente poco ejemplar en su moral familiar (por sus relaciones sexuales con terceras ... y cuartas, quintas, etc) y otra remover los cimientos ideológicos de esa sociedad norteamericana, como si no estuvieran al servicio de formidables intereses económicos que no "tolerarían" la deslegitimación del poder que le representa y defiende. No hay que olvidar la capacidad manipuladora que los intereses -y la ideología que les da cobertura- llegan a tener sobre la población aquiescente. Si uno de los elementos básicos de toda ideología es la legitimación del poder, no es difícil apreciar el decisivo papel que puede desempeñar la teoría de Luhmann en el contexto del capitalismo "democrático" americano.

IV. REFLEXIONES SOBRE LA APRECIACIÓN CONJUNTA DE LAS SIGNIFICACIONES ENCONTRADAS. ()*

IV.1. Resumen comparativo de las diferentes definiciones.

IV.1.A. Resistencia de estructuras físicas.

- a. Capacidad de absorción de presiones adicionales, sin deformación.
- b. Cuantificación del incremento de presión a la que puede ser sometida una estructura, sin resentirse (deformarse, sufrir fisuras...).

IV.1.B. Estadística.

- a. Campo de dispersión de los datos de un muestreo.
- b. Desviación estándar (expresión de la dispersión).

IV.1.C. Finanzas.

- a. Espacio que abarca la varianza o conjunto de las diferentes expectativas de rentabilidad de una cartera diversificada de inversiones.

(*). Las notas y citas correspondientes a este capítulo IV (E) comienzan en la página 383

- b. Desviación estándar de la rentabilidad teórica.

IV.1.D. Balística.

- a. Sector de dispersión de los impactos, expresada por el desvío medio cuadrático.
- b. Medida de la disgregación de los impactos

IV.1.E. Producción industrial.

Margen de defecto o error admitido en la calidad de los productos.

IV.1.F. Intercambio comercial.

Diferencia consentida en la calidad o la calidad de las mercancías, expresada en forma porcentual, generalmente.

IV.1.G. Patología y terapéutica.

- a. Resistencia o inmunidad a los gérmenes patógenos.
- b. Capacidad del organismo para soportar ciertos medicamentos y aprovechar su acción curativa.
- c. Contención de los conflictos psíquicos.

IV.1.H. Sintaxis.

Facultad del hablante para construir como quiera su propia sintaxis, explicitando sus reglas.

IV.1.I. Eficacia del derecho.

Margen de desobediencia (o incumplimiento) admisible a las normas válidas, sin que dejen de ser eficaces.

IV.1.J. Legitimidad del poder.

Consenso dentro del cual los ciudadanos mantienen la disposición generalizada a aceptar las decisiones del poder político como emanadas de un poder legítimo.

IV.2. Clasificación de las distintas "tolerancias", en función de las clases de desviación sobre la norma aplicable.

Si partimos del criterio de la intervención del agente que promueve o acepta la tolerancia; esto es, si distinguimos si se trata de una acción premeditada o voluntaria, de una acción directa o indirectamente motivada, de una acción inmotivada y sin provecho o, finalmente, si estamos ante un sentido más metafórico de la tolerancia, se puede establecer la siguiente clasificación:

- 1º. Tolerancia **voluntaria**: la tolerancia de estructuras, procedente de la elección de una retícula capaz de absorber más presiones. Se

trata, en suma, de un margen suplementario de resistencia, dispuesto en previsión de incidentes o anomalías, lo que constituye una desviación bajo control y medida, unilateral, premeditada.

- 2º. Tolerancia **motivada**: hay tolerancias **directamente** motivadas, como lo son la comercial, la del incumplimiento del derecho y la disposición (toleración, no tolerabilidad) de soportar los fármacos. Tal como he adelantado, la tolerancia comercial se establece siempre a favor del que la reivindica, lo cual sucede exactamente igual en el incumplimiento del derecho (las objeciones al derecho no suelen ser planteadas sino por quienes se benefician de ellas). En cuanto a la disposición a soportar los fármacos, la tolerancia al medicamento viene motivada directamente por el bien que se deriva (presuntamente) de su administración para el paciente.

También puede ser la tolerancia motivada **indirectamente**. Tal sucede en la tolerancia en la producción, ya que no admitirla significaría excesivos costes para su reducción o eliminación. Lo mismo ocurre con la motivación indirecta de la tolerancia respecto a la legitimidad del poder. Cancelar la tácita aceptación de las decisiones del poder puede ser costoso y, normalmente, arriesgado.

- 3º. Tolerancia **inmotivada**, sin provecho. Aquí se trata de situaciones en las cuales el agente intelectual que establece (o constata) la tolerancia no tiene ningún motivo ni obtiene ningún provecho de ello. Los tres casos típicos son la balística, la estadística y las finanzas. En lo que se refiere a la balística, la dispersión del tiro no solamente no tiene utilidad, sino que implica una pérdida de calidad, en cuanto a su eficacia. En estadística, la tolerancia, como amplitud de dispersión de los datos, es un efecto producido al azar, cuya consecuencia es hacer menos fiable la investigación. En lo que atañe a las finanzas, la rentabilidad teórica esperable es el resultado de la dispersión de los resultados posibles, pero esa

dispersión, en principio, no admite reducción ni mejora. Aunque el inversor bien quisiera reducir el margen de fluctuación de las cotizaciones, lo cierto es que no puede, y cuanto mayor es la dispersión, mayor es el riesgo.

- 4º. Entre los **sentidos más metafóricos** o alejados, según el criterio de clasificación aquí empleado estaría la tolerancia en la sintaxis (que, en rigor, más que una flexibilización es una derogación anarquizante de las normas) y la tolerancia terapéutica en los dos sentidos de contención de conflictos y resistencia o inmunidad a los gérmenes.

IV.3. Conceptos clave.

Si repasamos los conceptos clave incluidos en las definiciones de tolerancia veremos que las ideas centrales (las que más se repiten) son "desviación" (dispersión), que produce o constituye un defecto (imperfección, error), el cual -no obstante- está dentro de ciertos límites (margen, intervalo), situación en la que resulta aceptable (admitido, consentido).

IV.4. Principales conclusiones extraíbles del análisis conjunto.

IV.4.1ª. Objetividad de la tolerancia.

En primer término, procede señalar que -contra lo que muchos parecen suponer- la tolerancia no es asunto sometido a una capacidad decisoria subjetiva sin fin. En los casos expuestos, se echa de ver que la tolerancia tiene un fuerte componente de objetividad física.

Naturalmente, en Física no tiene sentido alguno preguntarse si la tolerancia puede ser ilimitada; esto es, si cabe que la separación de la norma o respuesta no tenga límite, ya que ello significaría anular la norma o estándar. Por lo tanto, también en Física, definir la tolerancia es establecer sus límites; la intolerancia es condición de posibilidad de la tolerancia.

Ya en la primera noción de tolerancia -la más física o corpórea, la relativa a las estructuras resistentes- encontrábamos algunas de las constantes en los significados de "tolerancia":

- a) Vienen referidos a usos dinámicos; solicitaciones, esfuerzos, tensiones, cargas, presiones, que se han de "soportar".
- b) La presión o esfuerzo no es constante, sino discontinua, de modo que la estructura -o la regla, criterio o norma- de ordinario no se somete a la tensión o solicitud que, ocasionalmente, hay que tolerar.
- c) Tolerar viene a ser adaptar la estructura a esa situación dinámica adversa, para absorber -casi pasivamente- las cargas, pero sin que la adaptación coyuntural deforme la estructura. Si la estructura se deforma es que se ha superado el umbral de tolerancia.

IV.4.2ª. Desviación.

Una de las cuestiones centrales de la tematización de la tolerancia consiste en el doble enfoque objetivo y subjetivo en su aplicación o, por decirlo de otro modo, en la determinación de la "aceptabilidad" de la desviación de la norma. Esta doble tensión objetivo-subjetiva -que da lugar a dos interpretaciones contrapuestas- se presenta, desde el primer momento, en forma de cuestiones semánticas.

Desde el punto de vista subjetivista (relativista), se viene a enfatizar la arbitrariedad en la fijación de la "norma" y el carácter valorativo del mismo término "desviación". Si, por ejemplo, tomamos la tolerancia estadística, lo cierto es que "objetivamente" sólo hay una diseminación de datos dentro del campo muestral. El que nosotros obtengamos de esos datos disgregados o esparcidos una expresión analítica (línea que marca la desviación estándar) no es más que un artificio racional. Si, a partir de ello, interpretamos el resultado del cálculo como una "regla", podemos llamar **desviación** a lo que era simplemente una **dispersión** y calificar la posición de un determinado punto por su separación, alejamiento o apartamiento de la "norma".

Por el contrario, desde el punto de vista "objetivista" se podría poner el ejemplo de la balística, donde el "blanco" es un a priori, por lo que toda dispersión -con independencia de la comprensión con que sea acogida e indulgencia con que sea juzgada- es también, **velis nolis**, desviación, separación y error. Dentro de lo posible, intento usar el término en el sentido más descriptivo, aceptando que, donde hay norma, criterio o directriz, los elementos que no coinciden con la regla están en desviación, tanto más cuanto más alejados se encuentren de ella.

Tras lo expuesto sobre la tolerancia estadística, puede ser oportuno insistir en que aquélla (como la social) tiene que ver con la falta de homogeneidad de la masa muestral (o, análogamente, con el pluralismo social). También se puede enfatizar que, ya en estadística -como en teoría política-, la disidencia se debe ponderar, para ser debidamente tomada en consideración.

En todo caso, según se puede comprobar revisando las definiciones precedentes, la tolerancia consiste en desviación, incumplimiento, medida de la dispersión, separación del patrón, del estándar, de la norma... Hablamos, pues, de juicios de hecho y no -al menos, no inicialmente- de juicios de valor sobre esos hechos. Incluso se puede

matizar que la desviación es, precisamente, defectiva (no excesiva), con carácter general.

IV.4.3ª. Desviación por defecto.

Bajo esta denominación se quieren incluir dos circunstancias diferentes; una desviación que es defectiva y, además resulta defectuante. Quiero decir que, por un lado, la desviación es por defecto y, por otro lado, produce un resultado defectuoso.

Así, por ejemplo, tanto en el tráfico comercial como en la tolerancia respecto a la eficacia del Derecho, las desviaciones son siempre por defecto; es insólito que el cumplimiento de la ley, o la cantidad de productos que nos entrega el vendedor, sean excesivos.

Por otro lado, el resultado de la desviación produce un defecto. Ya decíamos que, en la producción industrial, toda desviación, sea por exceso o por defecto, da como resultado un producto defectuoso, que es tanto peor cuanto mayor sea la tolerancia o desviación. En consecuencia, aceptar el error no es aplaudirlo ni recibirlo con entusiasmo.

Otro tanto sucede en la balística, donde la probabilidad de acertar en la diana elegida decrece a medida que aumenta el campo de la tolerancia. De similar manera, en las finanzas y la estadística, a mayor tolerancia o dispersión, mayor riesgo para el inversor o menor exactitud en los cálculos.

IV.4.4ª. Margen de desviación.

La desviación de la tolerancia es siempre desviación dentro de un margen. Si, respecto a la norma, la tolerancia implica un cierto desorden,

es, indudablemente, un desorden puntual dentro del orden general. Una tolerancia sin límites, no confinada, es inviable (sería el desorden sin más) e impensable (como caos indefinible).

"Tolerancia" expresa "margen de tolerancia"; esto es, tolerancia dentro de umbrales o límites. "Margen", inicialmente, no es el espacio "intra" (el margen), sino la margen; cada una de las orillas, bordes o riberas (límites) (E 1). Viene de "margo-inis", que es la extremidad ("tener margen", "dar margen"). De margen derivan marginar y marginal; el que está puesto (por voluntad propia o ajena) en o más allá del límite.

De nuevo se entrecruza la polémica objetivista-subjetivista en la definición del margen. En efecto, el margen puede ser entendido como intervalo o como intermedio. Intervalo es el espacio o distancia entre dos momentos (instantes) o lugares. Tiene un sentido plenamente objetivo. En cambio, intermedio es espacio, distancia o pausa que, en algún sentido, es controlado por el que lo establece. Así, una interrupción voluntaria en un proceso, con ánimo de reanudación, es un intermedio, mientras que una detención objetiva e incontrolable vendría a ser un intervalo. Para los objetivistas, el margen de tolerancia o aceptabilidad es un intervalo, en el sentido de que es tan objetivo como el lapso del día. (El período entre el orto y el ocaso y su variabilidad diaria son investigables, pero no están sujetos a nuestro control).

El margen de desviación, ocioso es decirlo, es margen en el cumplimiento (incumplimiento) de una norma y limita con la propia subsistencia de aquélla. Si la norma resulta, de facto, derogada, ya no estamos hablando de tolerancia. Como vimos respecto a la tolerancia de la sintaxis, una regla secundaria particularmente tolerante incrementa la flexibilidad del idioma, al tiempo que disminuye su inteligibilidad. Cuando la absoluta flexibilidad en la aplicación de la norma equivale, operativamente, a su desaparición, se elimina toda prescriptividad, lo cual en absoluto equivale a una liberación, sino al puro vacío. Sería pertinente recordar aquí la preciosa parábola kantiana de la paloma y el

aire (E 2). Como veíamos con Ferrater Mora, la ausencia de normas no incrementa la creatividad ni la libertad; nos reduce al estadio del estímulo-respuesta.

En otro orden de cosas, es interesante constatar que el margen no es homogéneo para todo tipo de cuestiones, sino temático y axiológico. Cada cual tiene unos valores que considera superiores, en los que su margen de tolerancia es relativamente pequeño, y otros inferiores, en los que está dispuesto a negociar con mayor amplitud. Lo penoso de la textura moral de nuestra sociedad es la ridícula e insostenible escala de valores que amplias porciones de la población sustentan (E 3).

IV.4.5ª. Desviación aceptable.

Tal como he reiterado, el asunto de la aceptabilidad puede también analizarse en una perspectiva predominantemente objetiva o subjetiva.

a. Objetivamente.

La tolerancia, de modo repetitivo en los distintos usos, consiste en un margen de incumplimiento "aceptable" respecto a una norma; blanco de tiro, estándar de calidad... Evidentemente, el concepto de margen y el de aceptabilidad vuelven a centrar nuestra atención sobre el límite de cada sector de tolerancia; límite (o campo de lo no tolerable) que constituye y da sentido a lo que, con sensatez, se puede tolerar.

Las decisiones relativas a la tolerancia no son únicamente cuestión de toleración o capacidad/disposición subjetiva para tolerar. De la referencia terapéutica (tolerancia al medicamento) podrían aprender quienes se obstinan en creer que la tolerancia es (sólo) una cuestión de capacidad y disposición personal (toleración), sin comprender que las ideas y conductas que, presuntamente, deberían ser toleradas no comportan, en ocasiones, tolerabilidad alguna. Por mucho que uno quiera vivir en

comunión con todos no es ésta cuestión sencilla, cuando algunos de ellos pretenden que comulges con ruedas de molino.

Por "incumplimiento aceptable" hay que entender una modificación o flexibilización de la estructura, sin que deje de ser resistente (o la variabilidad de la solución, sin que deje de ser solución). Es, en suma, "aceptable" lo que modifica el canon anterior, sin producir un salto cualitativo. Es decir, es aceptable -y, por tanto, se inscribe en el campo de la tolerancia- cualquier incremento de la flexibilidad de la estructura, mientras ésta no pierda su resistividad o, por poner otro ejemplo, es aceptable cualquier flexibilidad en la aplicación de una norma, siempre que su prescriptividad no desaparezca.

Es una cuestión crucial aquella de qué incumplimiento resulta "aceptable". En todo caso, esta pregunta no tiene una contestación unívoca y universalizable, ya que el tema debe ser contextualizado. La aceptabilidad depende de consideraciones personales, de los medios con que se cuente, del interés o valor que tiene (o se concede) a la exactitud en el cumplimiento de la norma, de las posibilidades de alcanzar o exigir mayor rigor, etc...

El ejemplo de la tolerancia sobre el peso y la ley de las monedas sirve para hacer notar que el régimen de tolerancia puede (más bien debe) establecer unos límites; hasta dónde se admite la desviación del peso o aleación. Pero, además, muestra que el propio régimen de tolerancia es compatible con un sistema general fuertemente intolerante; la entrega voluntaria de moneda falsa era castigada con la muerte. El punto crucial estriba en distinguir nítidamente la moneda aceptablemente "desviada" (por ello, tolerable) de la falsa; en ello podría ir la hacienda (al recibirla) y aún la vida (al entregarla).

b. **Subjetivamente.**

Es interesante recordar que la base teórica del principio de dispersión de riesgos en las inversiones financieras se encuentra en la imperfección del conocimiento accesible al inversor sobre la empresa (o empresas) en cuyas acciones podría invertir. La proximidad conceptual entre dispersión de riesgos, modestia epistemológica (cuando no agnosticismo o escepticismo) y tolerancia no va a ser privativa de la tolerancia financiera.

La nota de "aceptabilidad" es, por ahora, muy confusa en lo que concierne al sujeto que la establece. Digamos que lo que es predominantemente objetivo es lo que no se puede tolerar -lo intolerable-, mientras que la decisión de tolerar de hecho -por la cual un sujeto determinado entiende que algo, aunque no sea bueno ni correcto, resulta excepcionalmente tolerable- es básicamente subjetiva.

IV.5. *Razones y mecanismos de la tolerancia.*

A veces, las menos, la tolerancia es una simple toma en consideración de algo inevitable. Así sucede en la tolerancia estadística, en las finanzas y en balística. La tolerancia, en esos sectores, es un concepto que recoge y expresa una dispersión efectiva.

En todo caso, la aceptabilidad de la desviación no resulta de la propia norma que establece el canon. Como quiera que la tolerancia es, de alguna manera, una forma relajada de aplicar la prescriptividad de una norma, la aplicación tolerante de aquélla ha de ser efecto de la aplicación de una norma secundaria que, al establecer lo que es una infracción, permite un cierto grado de flexibilidad en la aplicación de la norma primaria.

Como ya hemos visto en la teoría jurídica de Hart, por un lado, y en la conceptualización de los juegos y sus reglas, según Ferrater Mora, la efectividad o vigencia de los códigos requiere unas normas primarias (prescripciones) y unas reglas secundarias, sobre la aplicabilidad de las reglas primarias y sus excepciones. En la tolerancia ética y política intervienen también reglas pertinentes a códigos valorativos (prescriptivas) y reglas correspondientes a códigos habilitantes, que establecen excepciones y aplicación tolerante del código básico.

En función de las reglas secundarias, lo tolerable aparece como mejor que su contrario. Es preciso distinguir entre lo bueno en términos absolutos y lo mejor, en las condiciones existenciales que estén presentes. Es claro que el objeto tolerado no es en sí bueno (si lo fuera, no tendría que ser precisamente tolerado). Pero, de un modo paradójico, sin ser bueno lo tolerado, el sujeto tolerante puede juzgar que tolerar es la decisión óptima; es decir la que optimiza los resultados posibles, a partir de la situación dada y sus posibilidades reales.

Así, el modo de obrar tolerante es un proceder cauto y condicionado que no busca lo bueno (ni, menos, lo óptimo en términos absolutos), pero intenta optimizar, en términos relativos, la situación efectiva, dadas las circunstancias.

Por otra parte, la tolerancia es, frecuentemente, una estrategia optimizadora, en el sentido antes analizado. Habrá que volver al contexto más físico y material de las estructuras, para intentar extraer algunas consecuencias que pueden ser ilustrativas. La resistencia ejercida por una estructura depende de si ésta es rígida o flexible. Obviamente, la tolerancia apunta más en el sentido de la flexibilidad de las estructuras. En un enfoque táctico -que la historia de la práctica de la tolerancia presenta como actuante en diversas etapas- la flexibilidad de la estructura (su "tolerancia") no tiene otro objeto que el de mantener a largo plazo su resistencia, haciéndola capaz de absorber sobrecargas y, en consecuencia, evitar el riesgo de roturas. Así, por ejemplo, el

movimiento de los rascacielos -perfectamente perceptible en los últimos pisos- es la más firme garantía de su solidez y estabilidad, que están reñidas con la rigidez.

También en el sentido psíquico aparece el enfoque estratégico y pragmático de la tolerancia al que antes me refería; la elasticidad es la capacidad de resistencia por la que se rechazan las impresiones penosas y vuelve al sujeto la energía previamente perdida. Como puede comprenderse, es un concepto relacionado con la autorregulación psíquica y la capacidad de superación de las dificultades.

No hay duda de que un material elástico puede llegar a ser más resistente (sin fisurarse) que otro completamente rígido. Los códigos absolutamente imperativos, sin excepciones ni matices, aplicados mecánicamente, acaban siendo -por inhumanos- inviables y deben ser abolidos. El problema, no obstante, es determinar cuáles son los requerimientos mínimos de firmeza más allá de los cuales el material será todo lo elástico que queramos, pero ya no es válido, porque no es resistente. Una norma no prescriptiva (o sea, una no-norma) no puede ser incumplida; no hay tensión alguna respecto a su (no) cumplimiento y nada requiere su derogación.

A las normas aplicadas de modo tolerante (o no aplicadas), les es predicable la elasticidad (si no hay modificación definitiva del sistema regulador, por pequeña que sea) y/o la flexibilidad, si el sistema varía, pero no se quiebra. Es obvio que se hallan implícitos en este tema multitud de juicios de valor tales como:

- a) Lo elástico recupera **más o menos** la figura anterior.
- b) La modificación de la figura (de la norma o del sistema) es (o no) **definitiva o irreversible**.
- c) La modificación supone (o no) una **quiebra en el sistema...**

IV.6. Acción y pasión.

Contra lo que suele suponerse implícitamente, la tolerancia aparece como una pasión (situación en la que el sujeto experimenta o sufre pasivamente) más que como una acción estricta, entendida como producción. Con validez universal para toda tolerancia, pero señaladamente para la terapéutica, hay que reflexionar sobre la acción de tolerar. El que tolera se limita a resistir sin moverse, a aguantar. No debe llevarnos a error la condición gramaticalmente activa del participio "tolerante": en terapéutica, es aquel que es **capaz de sufrir** la acción de un fármaco, sin experimentar efectos perniciosos. Tolerar, también en el terreno ético, implica una actividad deliberativa y decisoria (no la simple inhibición y el pasotismo), pero frecuentemente consiste, con preferencia, en padecer o sufrir, **permaneciendo incólume**.

Además de pasión, la tolerancia es -a veces- acción intransitiva, sin producción o resultado exterior al sujeto tolerante, por lo que, como acto de tolerancia, existe sólo en el sujeto mismo. Al decir de Aristóteles: "Lo último en algunos seres es sólo el ejercicio o el uso; por ejemplo, en la vista es la visión el fin, y la vista no produce ninguna otra cosa que la visión (...) En las cosas en que no hay obra alguna producida fuera de la misma acción, el acto existe en el sujeto mismo" (E 4).

V. CONSIDERACIONES EN TORNO AL CONCEPTO DE TOLERANCIA. (*)

V.1. Concepción analógica del bien.

Es claro que la flexibilidad que supone la tolerancia sólo cabe en el marco conceptual provisto por una concepción analógica del bien o -en los campos concretos analizados- de la calidad de un producto, de la corrección de un disparo, de la seguridad y rentabilidad de una inversión, de la salud..., campos todos sometibles a gradación y niveles. En definitiva, se trata de que cada uno de los valores perseguidos por las ciencias y técnicas analizadas se ha de interpretar como análogo. Una concepción unívoca del bien conduce al absoluto rigorismo y a la negación de cualquier tolerancia; lo que no es perfecto, es despreciable (F 1).

En varios de los campos estudiados, la tolerancia consiste en identificar el mal menor como mal necesario. Un fármaco, de suyo, no es fisiológicamente bueno, incluso puede tener (tiene, normalmente) contraindicaciones... pero es peor el daño que se deriva si omitimos su administración. Lo mismo sucede en la tolerancia social; tolerar ciertas prácticas no puede ser tenido como bueno, pero peores males se seguirían de la prohibición de tales prácticas (F 2).

La aplicación de la analogía a los campos psicológico y antropológico aparecerá tan pronto como se constituya la identidad personal. Mi yo no es inmutable, sino que incluye persistencia y evolución; continuidad y cambio. Pero -además y principalmente- mi yo no es el único yo; hay otras múltiples formas de ser personal, cada una de las cuales es el yo de su sujeto. Es decir, la analogía permite situar a los otros como

(*). Las notas y citas correspondientes a este capítulo V (F) comienzan en la página 385

personas iguales -otros modos de ser- junto al yo, que así se abre a la alteridad.

En el campo socio-político, la identidad nacional se hace compatible con la diversidad de los hombres y de los grupos que éstos integran; diversidad de razas, religiones, costumbres, lenguas... En el terreno cultural, la aceptación de los otros como seres personales exige la presunción -por principio, en condiciones de igualdad- de bondad. La heterogeneidad no puede ser vista como mala ni la heterodoxia como necesariamente errónea y/o malintencionada. Por el contrario, la analogía exige una reflexión sobre la fundamentación del impulso a la homogeneidad y sobre la legitimidad de la definición de la ortodoxia. Finalmente, en política, frente al monolitismo totalitario, la analogía permite fundamentar el pluralismo democrático, de acuerdo con los principios antes esbozados.

V.2. *Desviación y clinamen, libertad determinista y tolerancia.*

La existencia exclusiva de cánones, normas y principios, como reglas primarias que debieran ser cumplidas sin excepción o graduación, conduciría a la perplejidad y a la esquizofrenia, ya que los valores a los que esas reglas sirven son, en ocasiones, incompatibles entre sí (F 3). Un mundo de aplicación rigorista e imprudente de las leyes ("Fiat justitia et pereat mundus") es un mundo inhóspito, por inhumano.

Según he tenido ocasión de exponer, una sensata tolerancia, en su interpretación y aplicación, puede ser necesaria "en interés de ley", tal como es precisa cierta elasticidad para la pervivencia eficaz de las estructuras constructivas. En el sentido físico originario, la tolerancia equivale a la admisión de un margen "en torno" a lo ideal. Si el ideal es lo excelente, el entorno se considera también bueno o correcto. De alguna

manera, por vía metafórica, es como construir una diana más grande; no un solo punto -que, al fin, como ideal, es irreal-, sino un círculo en el que sea factible (o, tal vez, fácil) acertar (F 4). La cuestión es, naturalmente, cuánto debe crecer la diana para que no se desnaturalice; porque la aplicación amplia o laxa de las normas puede fortalecerlas, pero también puede conducir a su derogación o ineficacia de hecho.

Sin forzar la imaginación, el extremo rigorismo legal, en la medida en que constituye un determinismo (el hombre absolutamente sujeto a la ley), recuerda al mecanicismo atomista. No existe en ese mundo ni la contradicción ni el conflicto, ya que no hay más que átomos que se mueven con igual velocidad hacia el mismo lugar (F 5).

Ya Aristóteles desveló la aporía del sistema (refutando a Demócrito): Si todos los átomos se movieran en la misma dirección (vertical), con igual velocidad, no podrían chocar y no habría cambio alguno. Epicuro avanzó, a modo de réplica, la teoría que fue después desarrollada por Lucrecio como doctrina del clinamen o desviación de los átomos.

No es una simple homonimia la coincidencia de la "desviación" como raíz de la teoría de la libertad determinista y de cualquier clase de tolerancia. Lucrecio se explica así:

*"...sed ne mens ipsa necessum
intestinum habeat cunctis in rebus agendis,
et devicta quasi cogatur ferre pratique,
id facit exiguum clinamen principiorum,
nec regione loci certa nec tempore certo" (F 6).*

La traducción del abate Marchena sobre los versos latinos 289-293 explica cómo la pequeña desviación (el "declinar los átomos un poco") permite introducir la libertad en el mundo mecanicista:

*"...mas si el alma
en todas sus acciones no es movida
por interior necesidad, y si ella
como vencida llega a ser sustancia
meramente pasiva, esto es efecto
de declinar los átomos un poco
ni en tiempo cierto, ni en lugar preciso" (F 7).*

Merece la pena considerar que la declinación de los átomos no tiene una regla ni medida precisa (un ángulo, por ejemplo), por lo que -dentro de un sistema mecanicista- puede ser interpretada, en cierto modo, como un principio de desorden (de error o arbitrariedad), en el seno de lo que era hasta entonces un férreo determinismo causal. Gracias a esa mínima desviación arbitraria de los átomos, el alma es libre, según Lucrecio, porque sus átomos ya no siguen inexorablemente la trayectoria vertical, debida a su "pondus", sino que -gracias al clinamen- se mueven en "otras direcciones", sin determinar. (En buena física, el cambio de dirección debería significar también una variación en la velocidad).

En cierto sentido, la solución de Epicuro -como ya vió y denunció Cicerón- era una interpretación flexible (tolerante) del monismo materialista de Demócrito (F 8). Aunque en la solución se ponía en juego el determinismo absoluto, la aceptación estratégica del clinamen reforzaba el atomismo, ya que permitía continuar defendiendo el carácter material (corpuscular) del alma (F 9).

Por otra parte, tanto Epicuro como sus seguidores incluyeron en la noción de destino opresor del que el hombre ha de liberarse también al

determinismo fatal de Demócrito. Por ello, el clinamen podía reforzar la validez de las leyes atómicas naturales, salvando, al tiempo, la libertad humana.

No obstante, hoy podemos preguntarnos si es la libertad o sólo la tolerancia la que -en rigor- está estrechamente vinculada con el clinamen de Epicuro y Lucrecio. La tolerancia hace relación a una situación en la que el sujeto tolerado se sustrae a un orden que, de ordinario, aparece como una "forzosidad". Nada más natural que asimilarla al concepto de clinamen, variación mínima en un orden cósmico predeterminado.

Hay que reconocer que el clinamen podría tener que ver con la libertad -una libertad en miniatura, fenoménica- a la que deben atenerse los deterministas (por ejemplo, los atomistas). Pero, en sentido general, la libertad no es simplemente la ausencia de coacción cósmica (destino) o el escape del orden determinista del movimiento de los átomos. Entre otras razones, porque la libertad no excluye absolutamente la realización de una "forzosidad": el deber.

Por otra parte, en la misma caracterización del clinamen como imprevisibilidad, indeterminación y fuga de la regla, aparece una fundamentación de la tolerancia, más que de la verdadera libertad. También, en los presentes momentos, la inconmensurabilidad del conocimiento (una variante del relativismo) sirve para fundamentar la tolerancia. La liberación del verdadero logos cósmico no puede, por sí misma, producir una auténtica libertad, pero -gracias a su irracionalidad- puede generar espacios de tolerancia (F 10).

V.3. *Ampliaciones sucesivas de la tolerancia.*

En numerosas ocasiones a lo largo de este trabajo nos saldrá al encuentro el tema de la relaciones entre tolerancia y libertad (o libertades) bajo diferentes enfoques (F 11). En su momento, trataré de fundamentar la conclusión de que tolerancia no equivale a libertad o derecho, y procuraré que quede patente la línea de su tajante diferenciación. De momento, hemos de enfrentarnos con una percepción que podría contradecir la tesis de la nítida separación libertades/tolerancia. Se trata del reconocimiento de que algunas de las libertades solemnemente proclamadas en la actualidad como derechos fundamentales, comenzaron, con gran modestia, presentadas bajo la forma tentativa del régimen de tolerancia. Para precisar los hechos, hay que reconocer también que no toda tolerancia ha acabado transformada en libertad, ni todas las libertades reconocidas han atravesado previamente por una etapa de tolerancia. Podríamos decir que, a lo largo de la historia, algunas áreas de tolerancia, una vez consolidadas, se han convertido en libertades reconocidas.

Todas las formas de tolerancia arrancan históricamente y tienen como modelo la denominada "tolerancia religiosa", por lo que puede merecer la pena detenernos un momento a fin de analizar el presunto paso de la tolerancia a la libertad religiosa. La tolerancia de religión fue el régimen de relaciones del Estado confesional con las religiones no oficialmente admitidas, en cuanto exteriorizaban sus creencias en ceremonias litúrgicas o rituales públicos. El sistema comporta un trato de favor absoluto para la religión oficial, considerada por el Estado o el Príncipe como la verdadera o auténtica, pero lleva también consigo una situación de privilegio relativo para las confesiones toleradas (entre las que caben varios tipos, más o menos "admitidas" y, por ende, mejor o peor tratadas por la ley) frente a las religiones o sectas no toleradas o directamente prohibidas-perseguidas. Con la libertad religiosa se da un salto cualitativo, que no significa ni ampliación ni confusión de la religión oficial con las religiones "toleradas" o las "admitidas". En rigor, a partir de la

libertad religiosa, ya no hay ni religiones oficiales ni toleradas ni admitidas, puesto que esa diferencia sólo cobra sentido en un régimen de especial implicación o compromiso del Estado con alguna religión particular.

La tolerancia política es un régimen doblemente excepcional; situación puntual, por excepción, de no sujeción a la norma, concedida excepcionalmente a algunos. Cuando tal régimen se generaliza y "normaliza" (lo que es, en cierto modo, un contrasentido) se produce su desnaturalización y se transforma -cambio sustancial- en régimen de libertad que está basado en la igualdad o, al menos, la incluye. Es, además, "excepcional" porque rompe la igualdad básica en aras de unas capacidades extraordinarias, concedidas sólo a algunos. Por tanto, el sistema de tolerancia ni participa del "antiguo régimen" (prohibición para todos), ni del "nuevo" (futuro), de libertad igual para todos.

Pretendo hacer abstracción aquí de cualquier valoración acerca de la positividad o negatividad del tan jaleado "avance hacia las libertades"; es decir, no interpreto necesariamente que la situación de tolerancia sea siempre "mejor" que la de prohibición y la de libertad generalizada "mejor" que la de tolerancia, tal vez por no incurrir en la estúpida perspectiva que da en suponer que cuantas menos normas y más reducida prescriptividad, más humanización y mayor progreso.

Dentro de esas premisas, se puede decir que -en ocasiones y, desde luego, respecto a la tolerancia religiosa- se ha producido un proceso de desnaturalización, positiva y feliz, de la tolerancia, al convertirse en derecho del antiguamente "tolerado" -y más aún del "intolerado", aquel que había sido perseguido por sus creencias religiosas- y respeto (acatamiento) por parte del que anteriormente desempeñaba, según los casos, el papel de "tolerante" o "intolerante". La tolerancia, antes de transmutarse en libertad, se mueve en el campo de la tentativa no respaldada por libertades o derechos.

El mantenimiento del "régimen de tolerancia" (no la tolerancia ocasional) puede deberse a dos tipos de razones básicas:

- a) Las fuerzas que se oponen a un régimen de libertad (y, tal vez, incluso a la tolerancia puntual, como excepción) son más poderosas que las que apoyan la liberalización plena.
- b) Los beneficiarios del régimen de tolerancia se oponen a un sistema igualitario de libertades y son suficientemente poderosos como para perpetuar su situación de privilegio (F 12).

Naturalmente, la visión desde la religión -antes, tolerada o admitida; después, de libre ejercicio- resulta, ilustrativa, pero insuficiente. Es interesante, porque muestra que el liberalismo ideológico, en estrecha comunión con el económico, va a obligar a cada una de las distintas confesiones religiosas a competir con las demás, a fin de conservar o conseguir nuevos fieles o simpatizantes, hacer predominar sus criterios morales, popularizar sus ritos... Esta competencia se regirá por la leyes del mercado, sin intervención alguna del Estado.

Ahora bien, la razón de la "no intervención" estatal en la libre competencia entre las confesiones religiosas muestra la insuficiencia de la visión reduccionista desde la perspectiva institucional religiosa. Porque el paso del régimen de tolerancia a la libertad religiosa no consiste, en absoluto, en una generalización democratizadora de los antiguos privilegios de la religión oficial. El Estado confesional monista (mono o politeista) no se convierte en un Estado confesional pluralista, sino en un Estado aconfesional o, con más exactitud, laico. A eso me refería cuando hablaba de salto cualitativo. El paso de la tolerancia a la libertad es un verdadero salto, no una interna evolución, y no se genera por cambio del régimen de tolerancia, sino por su eliminación, debido a la evolución/cancelación de algunos criterios básicos en los que tal régimen estuvo fundado. En cualquier caso, el salto de la tolerancia a la libertad no puede entenderse como un incremento cuantitativo de los

beneficiarios; entre otras cosas, porque la generalización del "privi-legio" es una "contradictio in terminis".

Desde luego, el privilegio (de unos) deja de serlo cuando se convierte en ley común, con desaparición de todas las condiciones abusivas previas, que serían cláusulas de privilegio por haber sido pensadas, desarrolladas y mantenidas **contra otros**. Frecuentemente ocurre que los demandantes de privilegios -vía régimen de tolerancia protector de sus pretensiones- comprenden que la universalización es imposible, bien sea económica (F 13), jurídica, moral o socialmente (F 14)

Por otra parte, cada campo de tolerancia ganado efectivamente, como admisión efectiva de una desviación ya consolidada, puede crear una tensión para un nuevo trecho de tolerancia; una desviación incremental. El hecho de que la tolerancia no solamente no desaparezca, sino que tienda a ampliarse, nos lleva a preguntarnos cuál puede ser el papel de la dialéctica tolerancia/no tolerancia en un mundo de libertades y derechos fundamentales reconocidos. Las principales líneas de explicación del papel de la tolerancia vienen siendo las siguientes:

1º. La tolerancia es imprescindible en el campo de sombras creado por el discutible ejercicio de los derechos. La formulación de los derechos -sobre todo de los denominados "fundamentales"- se expresa en enunciados extremadamente generales y abstractos, de manera que hay que interpretar su campo de aplicación. La interpretación puede ser tolerante. Así, si nos referimos a la libertad de opinión, hay:

- a) Opiniones "erróneas", ante las cuales cabe decidir si se toleran o no. Entre los "errores" se suelen citar falsas teorías científicas ("la tierra es el centro del universo"), o moralmente equivocadas ("el fin justifica los medios"). El obvio problema es quién establece qué teoría es errónea y dictamina, después, si debe ser tolerada.

- b) Doctrinas peligrosas para la convivencia. Por ejemplo, racismo o xenofobia, pero también el nacionalismo excluyente (desatinos sobre el "Rh positivo", como concreción del mítico "hecho diferencial", por ejemplo).
- c) Teorías socialmente perniciosas. Apología del terrorismo, neo-nazismo, etc. La pregunta es cuántas otras más lo son y quién determina qué teorías son perniciosas. (¿Lo son, por ejemplo, la adoración al becerro de oro, el consumismo, etc.? ¿Cuándo comienza a serlo el machismo? ¿En qué punto los "ultras" pseudodeportivos?).
- d) Sectas destructivas. (Anunciadores del fin del mundo, en la hecatombe en la que concluirá el milenio...) El carácter ambiguo (indeterminado) de estas expresiones se puede comprobar constatando que -para algunos, según manifiestan- el Opus Dei es una secta destructiva.
- e) Defraudadores de la ignorancia popular. Curanderos, sanadores, videntes, adivinadores del porvenir, vendedores de nuevas terapias mágicas...(Hay que recordar, no obstante, que en este capítulo se integraron, no hace mucho tiempo, los descubridores y propagandistas de las vacunas, cuya práctica -bajo el nombre de "inoculación"- fue prohibida por el Parlamento de París, en 1.763).

La defensa de una ilimitada tolerancia procede de una cautelosa prevención respecto a la fijación de límites. Se suele plantear que la limitación "puntual" del ejercicio de las libertades y derechos (como sucede, por ejemplo, con la pena de muerte), una vez que se ha establecido la "excepción", se convierte inexorablemente en regla, por no poder poner límites.

- 2º. **Tolerancia sobre lo moralmente justo, aunque no jurídicamente permitido.** Estaríamos hablando de una tolerancia "liberadora", frente a la tolerancia "represiva" en la terminología de H. Marcuse (F 15). En ese sentido, la tolerancia vendría a ser una virtud importante en la función "revolucionaria" del iusnaturalismo o de la defensa de los derechos fundamentales racionalistas. La tolerancia sería una incitación a la justicia, reivindicando la positivación del derecho natural (F 16).

Como tendremos ocasión de ver más adelante, en el análisis de la noción de "tolerancia represiva" y sus teorías subyacentes, son enormes las perplejidades que produce la diferenciación de una tolerancia buena y otra mala, según que tienda o no al "progreso". Lo mismo sucede con las dificultades y riesgos de la equidad, entendida como justicia más allá de la justicia legal.

- 3º. **Regulación de situaciones de convivencia no cubiertas por las libertades del que actúa, o bien lesivas para los derechos -o intereses legítimos- del que podría tolerar.** En la convivencia ciudadana se suelen dar situaciones de esta naturaleza; especialmente en la vida familiar. Así, por ejemplo, la situación de los hijos mayores que permanecen en casa de los padres, sometiéndoles a su "desordenada" forma de vida, permite a aquéllos ejercitar la tolerancia. Igualmente, la tolerancia para con los fumadores, en los locales cerrados... (F 17).

- 4º. **Administración de conflictos sociales bajo la directriz del principio del mal menor.** Como ejemplos significativos; el suministro de metadona a los drogadictos; la mendicidad, admitida como regulador negativo de la delincuencia ("más vale pedir que robar"); permitir la compra de droga, incluso cuidar un abastecimiento constante y de buena calidad hasta los "camellos",

para evitar los síndromes colectivos de abstinencia y la adulteración.

5º. Tolerancia contra paternalismo estatal o intromisión legalmente viable. Esta función de la tolerancia exige una previa aclaración respecto al paternalismo. El sistema de bienestar -y, en general, la defensa de los derechos humanos de segunda generación (económicos)- supone restringir los derechos de primera generación y las libertades básicas (F 18). Así, la obligación de ir a la Escuela o al Instituto hasta el 4º de la E.S.O., la afiliación obligatoria a la Seguridad Social, pagando cuotas para cobertura de enfermedad, cotización de desempleo, pensiones...; el seguro obligatorio para los vehículos; la prohibición de venta de medicamentos sin receta (compatible con la libertad para adquirir y portar armas de fuego en numerosos países,... o navajas de dimensiones terroríficas, en el nuestro, cuya explicación finalista es obvia, aunque vergonzante); la prohibición de casinos y juegos de azar...

A partir de estas intromisiones -cuya legalidad es mucho más evidente que su legitimidad- se aplica, ocasionalmente, la tolerancia en supuestos tales como la "transigencia" con la economía sumergida (hay áreas industriales completas fiscalmente indemnes); el levantamiento de la prohibición de venta de tabacos y alcoholes, una vez que hayan pagado sus aranceles a la Hacienda pública; la indulgencia práctica con los vehículos que circulan sin seguro obligatorio, sin haberse sometido a la inspección técnica de vehículos, etc...

Ninguna de las justificaciones o explicaciones anteriores, por más que aporten algunas perspectivas funcionales, contesta a la pregunta por el sentido que actualmente pueda tener la tolerancia; menos aún por la razón última del afán de incrementos ilimitados de tolerancia en la reivindicación de algunos sectores sociales. Siempre cabe sospechar

que, debajo de la reivindicación (de carácter reformista) de tolerancia para algunos, se esconde un interés grupal, que persigue conseguir o consolidar una situación de privilegio. La piedra de toque para comprobar si esta sospecha tiene fundamento podría hallarse en el desarrollo y profundización de la exigida reforma pro-tolerancia, obligándola a sobrepasar su propio marco en cuanto al contenido y extensión; es decir, avanzando -siquiera en las propuestas teóricas- hacia la ampliación y generalización de cualquier reivindicación, lo que conducirá a un régimen de libertad objetiva (F 19).

V.4. Tolerancia y transgresión.

Si, durante la modernidad, la reivindicación de la tolerancia pudo ser ariete de la **emancipación**, identificada como la meta del progreso en aquel momento, hoy -en plena posmodernidad- ya no se sueña con emancipaciones. Hoy el valor máximo de nuestro peculiar progreso (¿?) es la **transgresión** y a tal meta se enderezan los usos (y abusos) de algunas reivindicaciones de tolerancia.

Esta situación produce perplejidad, a veces vértigo. Sin duda, una parte del camino recorrido en algunos procesos sociales de cambio (más bien, inversión) de criterios era necesaria y debe ser apreciada. Pero estamos entrando en una dinámica social de reivindicación de lo marginal y de lo prohibido. Hay mucha frivolidad en el espíritu transgresor con el que algunos líderes de opinión abanderan insólitas causas, sólo por ser minoritarias o, mejor, por situarse contra las creencias, valores o sensibilidad de la mayoría.

Así pues, la apelación a la tolerancia está sirviendo, en algunos ambientes sedicentemente progresistas, secundados por el bobalicón gregarismo de muchos, para que se admita, primero, lo que estaba reprobado moralmente -y aún legalmente prohibido- y se declare, después, de modo sucesivo; socialmente aprobado, moralmente digno y aún políticamente recomendable (F 20).

Tal vez ninguna época ha tenido tanta conciencia de los límites como ésta. Incluso hay quienes aceptan un excesivo campo de relativismo teórico que hacen compatible con una moral (práctica) provisoria, cuyo fin es la salvación de la humanidad. Como dice Pierre Legendre: "No se trata de hacer triunfar un discurso del Bien contra un discurso del Mal, se trata de preservar lo Prohibido como salvavidas de la humanidad. Ahora bien, lo Prohibido es, en nuestra hipótesis, la problemática del límite" (F 21). Pero, desgraciadamente, son muchos (demasiados) quienes se interesan por los límites únicamente para traspasarlos; identifican las normas a fin de violarlas y, desde una posición de liderazgo, coadyuvan a fomentar el insano deseo de lo vedado. Ya no hablamos -hace demasiado tiempo de aquello- de lo impedido por una ley dictatorial, sino de lo indebido como opuesto a la dignidad y los derechos humanos (F 22).

Cada vez toma más fuerza el carácter, conceptualmente no muy relevante, de transgresión dentro de la práctica de la tolerancia. Frente a la libertad en su sentido negativo, que se constituye ad intra y ad extra, se funda en y limita con la ley (F 23), la tolerancia no limita con la ley; ampara su invasión, la transgresión, aunque sea "moderada", "pasable" o "aceptable". "Transgressio" es "pasar al otro lado" o "atravesar"; sea un río, un país o "de chaqueta"; también, desde luego, pasarse al enemigo. Además, es "pasarse" (en el sentido más reciente), "exceder" o "pasar del límite o medida"; "pasarse de la raya". Transgredir es quebrantar, violar un precepto.

Cómo no reconocer que muchas propuestas de tolerancia -incluso públicas- no son otra cosa que una pretensión de anulación -o suspensión- de una prohibición o un entredicho -en la terminología de Girard (F 24)- de carácter suprasubjetivo (bien sea de un código jurídico o moral), pretensión que -en principio- debería encontrar, por parte del presunto tolerante, su contradicción, reparos u obstáculos. Lo más llamativo es que, en los códigos normalizados de comunicación, el

planteamiento de lo que no es sino una excepción -levantar el entredicho- se presente como lo normal y, por tanto, demandable.

Uno de los sentidos más habituales de la reivindicación social de puntuales actos de tolerancia incluye, en efecto, la idea de violación del código o quebrantamiento de la norma. No se trata de reivindicar una racionalidad nueva y global, de condición revolucionaria, sino de plantear interesadas excepciones a un código que no se pretende hacer desaparecer, sino enmendar o, más bien, remendar. Seguramente para el beneficiario de la tolerancia su status es inmejorable; mantenimiento de las normas (para los demás), con exigencia lata y aplicación tolerante (o no aplicación) para uno mismo (F 25).

La tolerancia parece consistir en transgredir "un poco"; es como el síndrome del carnaval; el desmadre temporal, coyuntural y unifocal (sexual, en el caso del carnaval)... para que todo siga, al poco, como estaba. Una sociedad represora, unos individuos aislados... otra vez refrenados, después del desenfreno (F 26).

Todo código, en la medida en que ordena y prescribe, pretende inhibir alguna conducta. Inhibir es vedar, impedir, estorbar, restringir o detener determinados actos; en nuestro caso, los que el código prohíbe. "Inhibeo", el verbo latino original, significa "contener" o "remar hacia atrás", en el sentido de freno o entorpecimiento. Con el mismo significado, se encuentra otra acepción: "refrenar los caballos". No obstante, el sentido más interesante aquí es el de "apartar la mente". Puede ser útil pasar revista a los significados de "cohibeo", pariente muy cercano -lo mismo que "prohibeo"- de "inhibeo". Se puede traducir por "contener", "encerrar", "guardar", "privar", "impedir", "retener" o "apartar" uno sus manos de algo, con sentidos próximos a la autolimitación o privación autoimpuesta.

Lo prohibido es la limitación que el grupo social correspondiente impone, por mutuo acuerdo, a sus integrantes, para no imposibilitar su

supervivencia. Por eso, sorprende que se cuestione la categoría de la prohibición -no esta o aquella prohibición concreta- por intelectuales; individuos adultos no formalmente declarados incompetentes básicos. "¿Por qué todas estas vueltas para hacer entender a los humanos, no sólo que está prohibido el asesinato, sino las razones por las cuales existe una prohibición?. Planteo aquí un tema al que es muy difícil dar relevancia en nuestros días, la idea de que las grandes prohibiciones (el incesto y el asesinato) a las que está aferrada como un salvavidas la vida humana -digámoslo: la Prohibición con mayúscula- no son comprensibles por nosotros a la manera de una comprensión científica o, como se suele decir, racional: sólo lo son en la medida en que nos afectan en nuestra sustancia subjetiva" (F 27).

En la Psicología clásica, se suponía que la voluntad estaba encargada de controlar el papel de los sentidos y emociones y de inhibirlos (contenerlos), en la medida en que tendieran a un dominio exclusivo de la conciencia. "Cuando la inhibición falta, la voluntad está enferma", era un principio general del buen funcionamiento del autocontrol. En la más reciente Psicología, se estima que hay tres aspectos de la voluntad, en cuanto capacidad adquirida de motivación inteligente, que deben ser educados: la capacidad de aplazar la recompensa, la de soportar la frustración y el estrés, y el sentimiento de la propia eficacia. Naturalmente, la capacidad de diferir el premio -muy importante para el desarrollo autónomo y la inteligencia cognitiva- tiene que ver con la inhibición clásica y la contención del poder de las sensaciones y los deseos (F 28).

Desde esta perspectiva, se aprecia con claridad a dónde puede llevarnos la tolerancia transgresora, entendida -dentro del síndrome del carnaval- como desinhibición, lo que algunos, con notable despropósito, llaman "liberarse" o, de modo más ajustado, "soltarse". Pero el uso aparentemente reflexivo de los verbos enmascara el hecho de que aquello de lo que el "liberado" se "suelta" es de un sistema social de prohibiciones recíprocas, cuyo sometimiento interesa a otros

(potencialmente, a todos los demás). En rigor, de lo que pretende "soltarse" es de su responsabilidad; lograr una tolerante impunidad social. Pero, para ello, es preciso no ya generosidad, sino imprudencia social, puesto que "el principio de responsabilidad funciona de lleno, teniendo como horizonte prioritario la salvación de la humanidad a través de la Prohibido" (F 29).

Es cierto que la auténtica tolerancia no tiene relación inmediata con la anomia (o más bien nomofobia) actual. Pero, para algunos, reclamar tolerancia es exigir lenidad, capacidad de infringir toda norma y evadirse de cualquier coerción... y ello tiene que ver directamente con el sentido primario de tolerancia como "levantamiento de suspensión". En un sentido pleno, algunos identifican tolerar (ser tolerados, por supuesto) con levantar la veda; la tolerancia todo lo permite, disculpa o, al menos, despenaliza. Y de eso se trata; de la infracción impune. Pero, como Legendre expone -tratando específicamente el asesinato- la pena reinserta al criminal en la humanidad porque aquel **responde** de su acto. "El problema no es saber hasta dónde debe llegar la pena -una pena, aunque sólo sea por principio, sigue siendo una pena- sino defender la causa de la humanidad a través de la persona del criminal. Así, pues, no se trata de venganza, **se trata de defender lo Prohibido como principio de vida**" (F 30).

Muchas veces se ha dicho que sus excesos pueden hacer inviable la verdadera tolerancia y hasta la libertad. Aunque referidos a la libertad del pensamiento -también tentada de incrementarse, suprimiendo toda ley- son dignas de consideración las reflexiones de Kant: "...si la razón no quiere estar sometida a la ley que ella se da a sí misma, tiene que humillarse bajo el yugo de las leyes que otro le da; pues, sin alguna ley, nada, ni siquiera el mayor sinsentido, puede continuar mucho tiempo su juego". Es digno de mención el hecho de que, unas páginas más adelante, Kant se refiera "al modo de pensar que se llama **librepensante**, es decir, el principio de no reconocer ya ningún deber" (F 31). Creo que no es injusto asegurar que esa sería la meta ideal (de

momento, inalcanzable) de algunas reivindicaciones permanentes de tolerancia; no volver a reconocer ningún deber.

VI. LA TOLERANCIA SITUADA ENTRE LAS ACTITUDES ÉTICAS CON RELACIÓN AL OTRO. ()*

La finalidad de todos los capítulos que restan (VI-XIII) es la de ir precisando multitud de perfiles de la tolerancia mediante su puesta en contacto con otros conceptos con los que mantiene una relación virtual de intercambiabilidad. Vamos, pues, a comparar y medir la tolerancia con otros términos que comparten algunos elementos -unas veces más elementos que otras- de significado común. La ubicación de la palabra dentro de sus campos semánticos nos permitirá precisar sus rasgos comunes y diferenciales.

VI.1. Descubrimiento del otro... y del yo.

Intentaré mostrar a lo largo de este capítulo que la tolerancia supone -como hipótesis de inteligibilidad y condición necesaria- el respeto a la persona cuyos actos se toleran, respeto que, a su vez, exige la previa aceptación del otro, de la persona a respetar. Naturalmente, no se trata de una "aceptación" sin requisito alguno y sin ningún coste (G 1).

Como ya se ha analizado, en el núcleo de la tolerancia se inscribe una concepción analógica del ser (y del bien), que es la misma que hizo posible la primera teoría (platónica) sobre la alteridad (interpretación de lo otro respecto a lo uno). "En el **Sofista** elabora Platón un sutil pensamiento en torno a la categoría de la **alteridad (heterotes)**, donde el no-ser deja de ser la nada absoluta, lo contrario o lo enemigo del ser, y se convierte en lo «otro» respecto del ser, lo diferente de él, haciendo así de alguna manera que el no-ser sea y que toda realidad, en cuanto distinta a las demás, participe de lo otro, de la alteridad, de la diferencia" (G 2).

(*) Las notas y citas correspondientes a este capítulo VI (G) comienzan en la página 397

Por precaria que sea esta analogía platónica, permite entender el universo (natural y humano) al abrirlo a la multiplicidad y al pluralismo, categorías bajo las cuales cada individuo **es y no es**; es "lo uno" respecto a sí y "lo otro" respecto a los demás. De aquí que -con la mayor radicalidad, a nuestros presentes propósitos- más que la positiva conciencia histórica zubiriana ("los griegos somos nosotros"), procede reivindicar la paradoja de la privación: "nosotros somos (también) los bárbaros".

Si la admisión del otro, en la relaciones interpersonales, es un proceso con serias dificultades, la aceptación de las identidades culturales sigue siendo una asignatura pendiente de muchos Estados actuales, que aún no han logrado una concepción de la ciudadanía suficientemente universalista como para acoger todas las diferencias de orden étnico, cultural y religioso. Las diferencias culturales deben ser articuladas en un modelo de convivencia cuyos ejes principales han de basarse en las Declaraciones universales de los derechos y deberes del hombre. Un indicio de la dificultad de la aceptación del otro como tal (como "otro") se encuentra en la acechanza del doble peligro (exceso y defecto); la envidiosa imitación y el rechazo (**G 3**).

La dificultad, en términos de colectividades, está en conjugar la aceptación del otro como diferente con la igualdad y la justicia, ya que ambas directrices pueden implicar esquemas de acción contrapuestos, si bien pueden complementarse (**G 4**). Los antecedentes de esta dialéctica son ya remotos: "La cultura griega en sus puntas más elevadas relaciona dos asuntos que van a aparecer emparentados durante largo tiempo: en primer lugar, postula la contraposición o polaridad entre los propios usos, costumbres o valores y la barbarie; en segundo lugar, formula un tipo de dialéctica amo-esclavo que acabaría cuajando en la ideología de la «**esclavitud natural**»" (**G 5**).

Aseguran los psicólogos y psicosociólogos que las dificultades en la aceptación del otro pueden provenir de una escasa fijación y seguridad

en la propia identidad. Con objeto de explicar la fase histórica de intolerancia que fue precursora del mismo concepto de tolerancia, explica Fetscher: "Cuánto más débil es el sentimiento de la propia identidad cultural, cuanto más débil es, en general, la conciencia del propio valor, tanto mayor es la tentación de caer en la intolerancia" (G 6). Poco más adelante, el propio Fetscher amplía esta conclusión para las colectividades: "Aunque parezca paradójico, es justamente la falta de identidad nacional lo que lleva a menospreciar a otras naciones y a mostrarse intolerante para con los extranjeros" (G 7).

Así pues, la dificultad de la aceptación íntegra del otro como tal podemos transferirla, en primer término, al logro de una conciencia adecuada sobre la propia identidad. "A mi juicio la tolerancia tiene como condición la conciencia de la propia identidad y un sentido realista del propio valor" (G 8). En todo caso, la expresión de la identidad individual recuerda a aquel "identifíquese", orden policial -tan frecuente, por lo demás, en tiempos pasados- que venía a solicitar -por supuesto, sin saberlo- la definición del sujeto. Naturalmente, todo ello supone que existe un sujeto (sustancia) permanente; un noumeno, sin fenómeno que sea objeto de la experiencia. Identidad propia vendría a ser, en suma, la coincidencia de uno consigo mismo. Aunque tal coincidencia, a lo largo del tiempo, no resista demasiado el análisis, necesitamos la conciencia de nuestra propia identidad, por lo que nos es preciso definir o marcar, con cierta rigidez, nuestros contornos y elementos definitorios. En este terreno de la autodefinición, como en las convicciones básicas, alguna intransigencia es necesaria para conservar la salud mental.

Lo más sorprendente de la identidad es que -contra lo que, con todo derecho, podría esperarse- no tenemos una sola, sino varias; al parecer, cuatro. "Cabe distinguir según Wallace y Fogelson, dos formas de identidad que pueden llamarse negativas: la identidad que **se teme tener** y la identidad que **realmente se tiene**. Junto a ello hay dos identidades "positivas": la que **se pretende poseer** y la **identidad ideal** a la que se aspira, es decir, la persona que uno quisiera ser. Las cuatro juegan, en

el ánimo de cada persona, un complejo intercambio a tenor de la aceptación o rechazo de las imágenes ideales y de las correspondientes inculpaciones por los restantes elementos del grupo" (G 9). Entre estas cuatro identidades (u otros elementos homólogos) se da un continuo conflicto de hegemonía, en el que predomina una u otra, sucesivamente. Esto quiere decir que lo que llamamos "yo mismo" no es, paradójicamente, el mismo a lo largo del tiempo. Para quien conserve un cierto control y memorización de sus vivencias, es bastante obvio que la propia vida no es sino una sucesión de identidades plurales. La afirmación de la propia identidad es el resultado polémico de la lucha entre las plurales identidades que -para mayor complicación- evolucionan de modo inarmónico a lo largo del tiempo.

Si la identidad personal tiene ciertos problemas y perplejidades, qué decir de la colectiva. Con perdón de las concepciones románticas y nacionalistas sobre la "nación" y el "pueblo", en este tema es más seguro afirmar que no existe tal "cosa en sí", ni es posible un discurso científico sobre la identidad colectiva. Lo mismo que al niño le va surgiendo el "mi" -y el "yo"- a partir del "mío", la conciencia de la identidad colectiva surge a partir de la definición de "lo nuestro", lo que nos es propio, ya sea una lengua, cultura, folklore religión (G 10).

Una vez conseguida la identidad colectiva, la identidad individual tiene un referente, en ocasiones casi el único, para su propia plasmación y desarrollo. La lucha entre los conceptos de "individualidad" independiente y pertenencia -lo que en otras latitudes castellanohablantes llaman "membrecía"- es muy frecuente (G 11). En todo caso, la convicción que crea un sentido unitario colectivo y produce la adhesión o identificación integradora con la comunidad, puede ser de muy diversas formas y grados: "Para crear sentido colectivo igual sirve una profesión de fe nacionalista que una profesión de fe altruista. Igual vale la adhesión a una comunidad espiritual que la adhesión a un partido político, a un sindicato o a un club de fútbol" (G 12). En lo que toca a las identidades nacionales, pueden dar lugar a otras supranacionales, como

la europea que, según J. Derrida, "consiste precisamente en no cerrarse en sí misma y en avanzar ejemplarmente hacia lo que no es" (G 13).

Desde otro enfoque, el yo surge a partir de la relación de alteridad. La estructura relacional de la persona dentro de su grupo o comunidad llevó a Lévinas a la recreación de esta categoría filosófica. En lo que se refiere al descubrimiento, Lévinas inicia su andadura a partir de la relación de alteridad, de tal modo que entiende que la constitución de la subjetividad es necesariamente posterior: "Precisamente la comunicación sería imposible si debiera comenzar por el Yo, sujeto libre del que todos los otros no serían más que una imitación que invita a la guerra, a la dominación, a la precaución o al informe. Comunicarse es sin duda abrirse; pero la abertura no es completa si acecha el reconocimiento. Es completa no en tanto que se abre al "espectáculo" o al reconocimiento del otro, sino convirtiéndose en responsabilidad respecto a él" (G 14). Es decir, reconocer al otro a partir del yo no es sino volver a conocer al yo tomando como ocasión la visión del otro, con lo que no se reconoce al otro como una forma de "yo", sino como una representación de mi yo, lo que haría imposible la comunicación. Ricoeur sintetiza la posición de Lévinas caracterizándola como el intento de "invertir la fórmula «ningún otro distinto del sí sin un sí» para sustituirla por la fórmula inversa «ningún sí sin un otro que lo convoque a la responsabilidad»" (G 15).

El individuo -al menos, si hablamos del "sí mismo" social ("self")- se experimenta a través de los demás. El "self" es una representación social; el desempeño del "sí mismo", como papel, ante la sociedad. Una vez ha internalizado los roles sociales, el individuo, en la terminología de G.H. Mead, es el "me", frente al cual se posiciona el yo subjetivo, ámbito de las vivencias privativas, que es, en el modelo de Mead, el "I". Frente a la espontaneidad del "I", se encuentra el individuo institucionalizado del "me" (G 16).

La propia identidad consciente, tanto individual como colectiva, se forja gracias a la mediación de los otros. En el terreno individual, "para la

confirmación de mi identidad, yo dependo enteramente de otras personas" (G 17). Parece que la identidad personal -como la propia vida biológica- se constituye gracias a otros y por otros se mantiene. Como nos recuerda Jorge Guillén:

*"Con la luz, con el aire, con los seres
vivir es convivir en compañía.*

Placer, dolor: yo soy porque tu eres" (G 18).

Desde el punto de vista social-cultural, el conocimiento de otras culturas nos permite relativizar la nuestra y hace posible la apropiación selectiva de imágenes, creencias, etc., a partir de las cuales se forja la propia identidad consciente. Como dijo Juan María Bandrés, "el nacionalismo se cura viajando", entrecruzando los valores propios con los de los demás, en una especie de "anabaptismo de la identidad".

Aún sin necesidad de aceptar que el yo surja de la relación de alteridad, la identidad personal solamente se puede constituir y conservar frente a los demás (o en relación intencional con ellos), tanto en el contexto individual como en el social: "De la misma manera que es impensable la identidad personal si no lo es frente al otro: no hay yo sin tú, es impensable la identidad colectiva sin los otros y no hay nosotros sin vosotros" (G 19). Otra cosa -ya patológica, desde un punto de vista comunitario- son los desesperados y estériles esfuerzos por distinguirse, diferenciarse, separarse, que hacen individuos (y grupos y, sobre todo, nacionalidades). Ejemplos característicos nos ofrecen el arte y la investigación en las ciencias sociales. De sus cultivadores dice R. Girard: "El principio de originalidad a toda costa aboca a la parálisis. Cuanto más se celebran las novedades «creativas y enriquecedoras» menos de ellas hay (...) La rivalidad (en nuestros días) juega un papel tal que nos esforzamos vanamente en exorcizar la imitación (...). A mi entender no hay novedad más que en el seno de la tradición" (G 20). Mucho antes, su compatriota Victor Hugo había aseverado que "lo que no es tradición, es plagio".

La alteridad de Lévinas no parte de un otro que resulte ser un alter ego, sino que el otro, en tanto que **otro**, es aquel que yo **no soy**. Ya Mounier había dicho "el sentido de los demás sólo comienza, no con la aceptación de otro yo-mismo, sino con la de otro ser diferente de mi mismo. Dicho sentimiento es el acto de una persona constituida, de acuerdo con nuestra condición, en una multiplicidad generosa; y este acto es tan fundamental para ella como la conciencia del sí" (G 21). La aceptación del otro es una condición necesaria (pero no suficiente) para otorgarle el necesario respeto, del mismo modo que el respeto, en sí mismo, será una condición (tampoco ahora suficiente) para la tolerancia (G 22).

Frecuentemente, el reconocimiento y aceptación del otro se hace a expensas de terceros. El funcionamiento de la integración debería quedar expresado por la siguiente ecuación:

$$\text{yo} + \text{tú} = \text{nosotros}$$

Pero, inesperadamente, la fórmula algebraica es más complicada:

$$\text{yo} + \text{tú} = \text{nosotros} - \text{ellos}.$$

Parece como si el diálogo entre el yo y el tú (o el nosotros y el vosotros); es decir, "los **unos**", solamente fuese posible cuando se ha excluido a "los **otros**" (él y ella, ellos y ellas). De alguna manera, la comunidad integradora del nosotros amplio (suma del nosotros y el vosotros) tiene como catalizador la presión del enemigo exterior (G 23).

El "nosotros" se expande (o puede expandirse) por círculos concéntricos, integrando un mayor número de elementos (individuales o colectivos) (G 24). Esta expansividad tiene graves dificultades procedentes del enfermizo funcionamiento de la comunidad, generado por un problema radical; la falta de voluntad comunitaria, sustituida por el acuerdo interesado. Como dice Cassirer, ya Pascal y Rousseau denunciaron la

falta de un ethos comunitario auténtico (G 25). De hecho, en la actualidad, algunos de los más reputados estudiosos del tema (Rawls y Habermas, por ejemplo) proponen un concepto de "comunidad" que consiste en el resultado de un acuerdo o asociación independiente de cualquier impulso societario o identidad natural (G 26).

Como manifestación corporativa de la insociable sociabilidad del ser humano, de la que habló Kant, las instituciones muestran aspectos de rigidez y exclusión, pero, junto a esta tendencia, "podemos detectar otra, de signo contrario, generadora de búsqueda e integración de lo nuevo y ajeno", por lo que "el devenir histórico de las instituciones creadas por el hombre podría ser entendido como un continuo vaivén entre preponderancias de tendencias ya proyectivas ya integradoras, entre cierres fundamentalistas y aperturas socializadoras..." (G 27).

VI.2. *Mímesis de apropiación y violencia.*

Seguramente, el propio enunciado delata que sigo, a este propósito, las conocidas tesis de R. Girard (G 28). A modo de introducción a "Cuando empiecen a suceder estas cosas", Michel Treguer -su interlocutor a lo largo del diálogo en que consiste la obra- hace la siguiente síntesis, que Girard expresamente aprueba: "Todo grupo humano de hombres está trabajado por mecanismos que usted llama de **mimetismo**, de imitación y de celos recíprocos, que son ineluctablemente generadores de violencia. Cada uno desea aquello que desea el otro, luego imita las formas de desear del otro, etc. Si llega el caso, mediante un ritmo más o menos cíclico, la fiebre de esta competencia sin salida culmina en una crisis que amenaza la cohesión del grupo (...) Las primeras sociedades han resuelto estas «crisis miméticas», siempre renacientes, culpando a una víctima -un **chivo expiatorio**- de todos los pecados del grupo y sacrificándola. Después, progresivamente, unos simulacros han reemplazado a estos muertos reales: de esta manera han nacido los ritos de las religiones primitivas paganas y los mitos encargados de

legitimarlos relegándolos al horror sagrado de los orígenes. Dicho de otra forma, todas las culturas humanas están desde el principio fundadas sobre la muerte" (G 29).

Debemos añadir otro punto esencial del pensamiento de Girard. Con sus propias palabras, "serán llamados **religiosos** todos los fenómenos vinculados a la rememoración, a la conmemoración y a la perpetuación de una unanimidad siempre arraigada, en último término, al homicidio de una víctima propiciatoria" (G 30). Y aún se podría agregar una visión biológico-evolutiva: "La mimesis está presente en todas las formas de vida, según parece, pero es en los mamíferos llamados superiores especialmente entre los parientes más cercanos al hombre, los monos antropoides, donde se manifiesta bajo formas particularmente espectaculares. En algunas especies la propensión a imitar y lo que llamamos «humor alborotador y pendenciero» constituyen visiblemente una sola cosa; tenemos que vérmolas entonces con la mimesis de apropiación" (G 31).

Por la propia estructura motivacional de la mimesis, la violencia no se origina como consecuencia de profundas diferencias entre los grupos enfrentados, sino más bien a causa de su propia indistinción: "La guerra primitiva se desarrolla evidentemente entre grupos muy cercanos, o sea, entre hombres que no se distinguen en nada objetivo en el plano de la raza, del lenguaje, de los hábitos culturales" (G 32). Volviendo a la temática expuesta en el apartado anterior, podemos asegurar que el hecho de que el problema de la identidad está tanto dentro como fuera del "sí mismo" se manifiesta en la circunstancia de que nuestro mayor problema de identidad y confrontación (es decir, delimitación, autenticidad, diferenciación) no es con el otro realmente diferente, sino con el similar (G 33).

Dicho en otros términos: "El paradigma de la violencia recíproca o esencial es violencia entre rivales: cada uno replica al otro y es la réplica

del otro. Por tanto, **la igualdad y la semejanza, lejos de ser una base firme para la fraternidad, es la causa del paroxismo de la violencia" (G 34)**. Para Girard, "el mimetismo hace de usted el rival de su modelo: usted le disputa el objeto que él mismo le ha señalado. Esa situación refuerza el deseo y valoriza el obstáculo en tanto que tal. El obstáculo supremo, por supuesto, es la muerte, es eso que mata" **(G 35)**.

Una vez generado el mimetismo, su mantenimiento e intensidad depende en mucha mayor medida de la propia competitividad-rivalidad que del objeto originante: "Aquí hay que criticar la noción de prestigio. Se reduce simplemente al contenido mimético de la rivalidad, al hecho de que el objeto no basta para explicar la intensidad de la misma. Se puede eliminar el objeto, pero la rivalidad seguirá en pie" **(G 36)**.

Como la rivalidad empuja más al triunfo, a la supremacía y al predominio (conceptos relativos, dinámicos) que a la obtención simple y directa de cualquier objeto (posesión o tenencia estática y estabilizadora), no se aquieta con la satisfacción de las necesidades (por muy elástico que sea nuestro concepto de "necesidad"), ni siquiera con calmar nuestros primeros deseos. Por el contrario, la satisfacción de necesidades y deseos iniciales genera una espiral de nuevas demandas, lo que se traduce en proyección hacia la posesión acumulativa de objetos cuya función ya no es tanto su utilidad intrínseca como su valor simbólico de mérito (al menos, supuesto) y éxito personal en la competencia social; la posesión de un rico (es decir, **deseable**) patrimonio nos constituye en **triunfadores (G 37)**.

Dentro de una nueva simbolización, el status -como bien observó Max Weber- no se centra sólo en el dinero (status económico), sino que se extiende a la posición social (prestigio) y política (poder). Así, se configura la trinidad tan adorada en nuestros días: pesetas, poder y prestigio; bienes a los que, con toda propiedad, se denomina los tres "significantes victoriosos" **(G 38)**. Otra cosa es que, en la práctica, uno de los tres status (el económico) tienda a invadir y realizarse también

bajo la forma de los otros. No es posible que el rico renuncie al poder porque, como ya Aristóteles observó agudamente, el rico, en su fatuidad, cree tener las cualidades que el gobierno precisa: "También es propio de ellos (los ricos) el creerse dignos de mandar; porque creen poseer aquello por causa de lo cual se es digno de mandar. Y para resumir, el carácter del rico es del un tonto feliz" (G 39).

No es tranquilizador reconocer que el crecimiento de la rivalidad, fruto de la liberación del determinismo social y del consecuente aumento de la competitividad en la lucha por el status, nos acerca más a las sociedades animales de lo que estuvo primitivamente la humanidad: "En las sociedades primitivas y tradicionales el estatuto de un individuo y las funciones que va a desempeñar están determinados a menudo desde antes de su nacimiento. Esto no es tan seguro en la sociedad moderna y cada vez es menos cierto. En muchos terrenos que van de la creación artística a la investigación científica y la empresa económica, la competitividad es terrible. Las jerarquías bastante inestables del "mérito" y del "éxito" se establecen por medio de antagonismos que no llegan, sin embargo, hasta la muerte. Esta situación triunfa gracias a una desaparición local de los encasillamientos simbólicos que caracterizan a las sociedades primitivas y que desalientan a los rivales. Como consecuencia de esto, la sociedad moderna se parece un poco más, al menos en algunos aspectos, a las sociedades animales que las sociedades primitivas, donde la competitividad real entre los individuos desempeñaba un papel mucho más débil" (G 40).

Desde esta perspectiva tan poco "progresista", se pueden analizar, con el necesario rigor antropológico, los perfiles efectivos de la tolerancia en la sociedad actual sin vernos obligados a actuar como corifeos de la frivolidad.

VI.3. Del bárbaro al salvaje.

La categoría de la alteridad ha sufrido dos deformaciones principales, en dos fases de esplendor de la filosofía; ello ha permitido pasar del concepto de "bárbaro", entre los griegos, al de "**salvaje**", en la ilustración, sobre todo en la francesa; Voltaire, Montesquieu, y aún en el pre-romanticismo de Rousseau. Por supuesto, ambas nociones han tenido desarrollos en épocas posteriores a las de su génesis. Como resulta natural, dado su carácter coetáneo con el florecimiento de la idea de tolerancia, el concepto del "salvaje" va a dar más juego, con vistas a perfilar la aceptación (o rechazo) de "el otro", condición de la tolerancia. Me referiré, pues, con mayor extensión al otro-salvaje que al otro-bárbaro.

La **reacción primaria** de la intelectualidad (griega) ante la alteridad es el contraste con la identidad propia y el rechazo, previa elaboración de una caricatura despectiva y justificadora de la reacción adversa. "Cuando el mismo Platón tiene que habérselas en concreto con **los otros humanos**, es decir, con los extranjeros (a todos los cuales, especialmente a los persas, denomina **bárbaros** conforme al verbo **barbaroo**, que designa lo inculto, lo ininteligible, lo irracional, lo amenazante) distintos a los griegos, entonces lejos de intentar salvarles o de verles como diferentes no manifiesta reparo alguno en postular la violencia y en promover la guerra contra ellos (...) Cuando la alteridad se entiende como **alteración** de mi normalidad (pues a su vez yo me entiendo como la norma), cuando lo **ajeno** es visto como **en-ajenación**, cuando la **diferencia** es contemplada cual **deficiencia**, entonces se produce xenofobia y victimación, en la medida en que buscando afirmar el yo se niega al tú según el frenético mecanismo de la **mímesis** de apropiación..." (G 41).

La **reacción secundaria**, crítica ilustrada, reviste al "otro" con el disfraz de salvaje, nueva caricatura que permite funciones intelectuales más amplias y eficientes que el simple rechazo (reacción que, por si acaso,

tampoco se excluye de modo absoluto). Las funciones del otro-salvaje son muy amplias. Entre ellas:

a) Autocomprensión.

La autenticidad propia, la propiocepción intelectual está basada inicialmente en el contraste, siguiendo aquella regla que afirma que es más fácil definir negativamente, decir de algo lo que no es. El otro va a servir para afirmar, por negación, la propia identidad: "Nosotros somos nosotros porque no somos como ellos". Como ya he expuesto anteriormente, el otro cercano produce, de ordinario, molestia y rechazo. Pero el otro lejano (y "lejano" es también el otro imaginado, el salvaje que, al fin, no es sino un invento) es útil para un pacífico contraste.

Como quiera que comprender requiere ver desde fuera, distanciarse para mejor penetrar en la esencia de lo estudiado, nadie -ni persona, ni sociedad, ni cultura- puede comprender-se sin salir de sí. Para ello, bien puede dar el rodeo del salvaje, fantasiosa creación situada en los albores de la historia o en remotos confines geográficos, al que se dota de los caracteres de lo "natural" (bien sea en la evolución biográfica, en la puerilidad, o en el escaso desarrollo racional-cultural; superstición, simplicidad, ingenuidad). En la descripción del salvaje se eliminarán todas las características que se supongan fruto de la evolución socio-histórica y cultural; por tanto, el salvaje desarrollará su existencia aislado (o en pequeñas comunidades), luchando por sobrevivir en una vida dura, pero libre y espontánea, sin artificios. Frente al salvaje, nuestros rasgos definitorios quedan marcados de forma nítida, al claroscuro, sobre todo si se tiene en cuenta que sus características han sido fabuladas a nuestra imagen y semejanza.

En una visión "refleja" (aparentemente), el hombre ilustrado (y el romántico) se ve a sí mismo por contraste con el salvaje: "Los

hombres salvajes son una invención europea que obedece esencialmente a la naturaleza interna de la cultura occidental (...) El salvaje es un hombre europeo, y la noción de salvajismo fue aplicada a pueblos no europeos como una transposición de un mito perfectamente estructurado..." (G 42).

b. Crítica.

La esencia crítica del Siglo de las Luces añade una segunda función; la función analítica y revisora refleja, de nuevo mediante el ex-cursus del salvaje. Los salvajes son pacíficos, cordiales, solidarios, fieles, generosos... ¿Cómo no caer en la cuenta del contraste de tales descripciones con la realidad vivida? El mismo rotundo, avasallador calificativo de "bueno" ("el buen salvaje") recuerda aquella irónica pregunta de W. Fernández Florez: "Esa alabanza, ¿contra quién va?".

Veamos unos pocos ejemplos, tomados de "El Ingenuo" de Voltaire:

.-La narración de las peripecias de un hurón en Francia puede servir para contraponer legitimidad y legalidad: "El Ingenuo la defendió, alegando las prerrogativas de la ley natural, que sabía muy bien; el abate le quiso probar que la ley positiva lo debía regir todo, y que sin los convenios que entre sí hacen los hombres, casi nunca fuera otra cosa la ley natural que un latrocinio natural" (G 43).

.-Acoge las reflexiones de Voltaire sobre la instrucción francesa de su época: "Al ingenuo jamás se le había olvidado nada, y ha muy viva y muy clara su penetración, pues no habiendo cargado su niñez con las cosas útiles y necias con que abruman las nuestras, entraban en su entendimiento despejadas las ideas" (G 44).

.-Por supuesto, el relato de esas peripecias del Ingenuo se presta para denostar de la intolerancia y la opresión: "Hurón he vivido por espacio de veinte años; dicen que son unos bárbaros, porque se vengan de sus enemigos, más nunca oprimen a sus amigos..." (G 45).

.-Igualmente, se puede utilizar para censurar el polemismo y la incapacidad de cada cual para dar su brazo a torcer: "El Ingenuo, que era mozo muy capaz y de razón muy sana, disputó, pero reconoció su yerro; cosa muy rara en Europa entre gentes que disputan" (G 46).

.-Hasta es posible una contraposición crítica global (por supuesto, en caricatura): "Nunca mis paisanos de América me habrían tratado con la barbarie que estoy aguantando, ni tienen idea de ella; les llaman **salvajes** y son hombres muy bastos; pero las gentes de este país son pícaros muy finos" (G 47).

Desde luego, los ejemplos -aunque sólo utilizáramos esta obra- podrían multiplicarse indefinidamente. No obstante, es factible continuar con citas de Rousseau ("Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres"), Montesquieu ("Cartas persas"), Jonathan Swift ("Los viajes de Gulliver"), M. de Montaigne ("De los caníbales"), etc.

c. Utopía.

La libre creación cultural ilustrada del salvaje va a resumir algunas características básicas del ideal del hombre que sostienen sus forjadores, por lo que el concepto mismo del salvaje es una utopía o idea reguladora. En ese sentido, como constructo, resulta menos relevante la circunstancia de que el buen salvaje sea tan utópico como ucrónico: "Que el buen salvaje conozca en el estado de naturaleza el bienestar que se niega al hombre civilizado es, en sí

misma, una proposición absurda y doblemente inexacta, puesto que el estado de naturaleza no ha existido jamás, y el salvaje no es o ha sido más o menos necesariamente bueno o dichoso que el hombre civilizado" (G 48).

VI.4. Funciones de la alteridad.

Más allá de los provechos teóricos obtenidos del concepto del salvaje, la alteridad en general -presencia y conciencia- ha tenido y tiene un conjunto de funciones recurrentes que, con ligeras desviaciones, vendrían a convergir en las siguientes:

a. Similaridad y contraste.

En el avance de cada cual hacia lo que no es -su apertura a la alteridad- consiste la aproximación al otro; su descubrimiento. Sin ese descubrimiento y aceptación, la tolerancia no es posible (G 49). En un enfoque históricamente primero, el otro resulta ser un descubrimiento a partir del yo, racional o emocional.

Incluso en los más pequeños grupos humanos es necesario asimilar el supuesto de similaridad, la perspectiva que nos presenta al otro no necesariamente como un enemigo, sino como un semejante. La apertura a la alteridad es el paso desde la unidad (monismo del silencio) y la evidencia hasta la pluralidad (dualidad) y la contradicción. El otro también puede ser el Otro (G 50).

b. Apertura y vértigo intelectual.

Las reflexiones de Voltaire y Rousseau, entre otros, acerca de otras formas de vida, otras morales, otros tipos de comunidad humana, ilustran del vértigo que debió producir a los ilustrados el descubrimiento de unos seres humanos (los indios americanos)

notablemente diferentes a los europeos de la época. Muchas de las ideas reputadas hasta entonces (en el terreno científico) como dogmas, fueron puestas entre paréntesis: "En adelante Europa supo que existen otras formas de vida económica, otros regímenes políticos, otros usos morales y otras creencias religiosas que las que hasta aquel entonces se creían radicadas en un derecho y revelación de origen igualmente divino" (G 51).

c. Carencia y complementariedad.

Cierra Aristóteles la cuestión que ha venido planteándose en el capítulo 9 del libro IX de su "Ética a Nicómaco" con la siguiente frase: "Concluimos, pues, que al hombre feliz le son necesarios amigos que sean buenos" (G 52). Y, por ello mismo, contrarrecíprocamente, al hombre le es necesario tener buenos amigos, para ser feliz. Se trata de la necesidad o carencia del otro.

Ricoeur comenta este capítulo y dice: "Con la necesidad y la carencia, es la alteridad del «otro sí» (**héteros autos**) la que pasa al primer plano. El amigo, en cuanto que es otro sí, tiene como función proveer a lo que uno es incapaz de procurarse por sí mismo" (G 53). Más adelante, agrega la nota de recíproca complementariedad: "A la estima de sí, la amistad añade sin quitar nada. Lo que añade es la idea de reciprocidad en el intercambio entre humanos que se estiman mutuamente" (G 54).

d. Polo de la moralidad.

El propio Ricoeur subraya el surgimiento de la bondad moral en las relaciones con el otro. "Es de destacar que, en numerosas lenguas, la bondad se dice a la vez de la cualidad ética de los fines de la acción y de la orientación de la persona hacia otro, como si una acción no pudiese ser considerada buena si no fuese hecha en favor de otro, en **consideración a él**" (G 55).

e. Exclusión.

La identidad lógica se basa en la oposición a lo diverso y la identidad personal/cultural es, más que una autenticación afirmativa propia, un rechazo y exclusión del otro. Frente a la autenticidad del grupo mayoritario (o dominante), los diversos aparecen como excluidos (de "lo auténtico") y, a veces, son físicamente o moralmente expulsados. La alteridad surge con frecuencia como objeto de una relación de predominio que tiene su inicio en la tolerante readmisión del previamente excluido por efecto de la definición (G 56).

f. Reciprocidad.

"A la estima de sí, entendida como momento reflexivo del deseo de «vida buena», la solicitud añade esencialmente la de la **carencia**, que hace que **necesitemos** amigos; por repercusión de la solicitud sobre la estima de sí, el sí se percibe a sí mismo como un otro entre los otros. Es el sentido del «uno por el otro» (allélous) de Aristóteles, que hace **recíproca** a la amistad" (G 57). Por lo mismo, como quiera que la reciprocidad no es sino un comportamiento mutuo sujeto a proporción, en lo bueno y en lo malo, la alteridad amistosa genera amistad; la excluyente, aborrecimiento.

g. Simetría.

La reciprocidad en el trato puede ser consecuencia de que la relación de alteridad es simétrica y reversible. Para el "buen salvaje" de Rousseau o el "Ingenuo" de Voltaire -como ya hemos visto-, los salvajes y primitivos eran sus coetáneos europeos, a quienes la civilización había rebajado a cotas inferiores a las del estado natural. Por ello, resulta verosímil -en el Ingenuo volteriano- que el salvaje e ignorante hurón, ya en la cárcel, pueda despertar la

admiración de jansenista que tiene como compañero de celda: "Todo cuanto decía este mozo ignorante, instruido por la naturaleza, hacía profunda impresión en el ánimo del docto y desventurado anciano" (G 58).

Por su parte, Rousseau había quedado impactado por aquellos versos que Públio Ovidio Nasón escribió durante su triste "relegatio" en Tomis (la actual Constanza rumana), donde murió: "Bárbarus hic ego sum, quia non intelligor illis" (G 59). Todos podemos ser "bárbaros", en cuanto los demás no nos comprendan. Si insistimos con firmeza en aquello en que no somos entendidos, veremos cómo los demás se deslizan, casi sin darse cuenta, de no entendernos a clasificarnos como objetivamente ininteligibles y, por irracionales, peligrosos. Cada cual puede encontrar aspectos o facetas en que no es comprendido por quienes le rodean. Así, todos tenemos la posibilidad de convertirnos a la alteridad y acercarnos al otro, al que habitualmente -aun sin llamárselo expresamente- consideramos "bárbaro".

VI.5. *Narciso y el principio de los indiscernibles.*

El narcisismo defensivo debe resistirse a cualquier atracción por lo ajeno, por un entorno supuestamente salvador, por aquello que Stirner llamaba lo "sagrado": "No se libera a la gente tan fácilmente de lo sagrado, que algunos proponen en nuestros días aunque ya no pronuncien esa palabra "inconveniente" de sagrado. Si Yo, aunque sólo fuera en un caso particular, soy tratado todavía peyorativamente como "egoísta" eso ocurre porque persiste el pensamiento de una cosa distinta a la que Yo debiera servir más que a mí mismo, una cosa que debería importarme más que todo, en resumen, algo en lo que Yo debiera creer como mi verdadera salvación, algo Sagrado. Esto sagrado puede llegar a tener apariencia inmanente, terrestre, ser incluso lo humano mismo, pero eso no le quita su carácter sagrado sino que a lo sumo transforma

lo sagrado supraterrrestre en lo sagrado terrestre, lo divino en lo humano" (G 60). Cualquier concepción o sentimiento comunitarios, desde el egoísmo de Stirner, son vistos como formas de alienación, sea inmanente o transcendente.

El narcisismo es, por su propia naturaleza, intolerante; es incompatible con la tolerancia, al impedir la aceptación (y, más aún, el respeto) hacia los demás: "Tolerancia e intolerancia no son sino las dos caras de una misma moneda: la moneda del odio, el desprecio, el desagrado que nos producen los otros. En un caso, reaccionamos sin esconder los sentimientos de aversión, y aparecen la intolerancia y el desprecio. En el otro, reprimimos el desprecio y toleramos lo que nos incomoda" (G 61). La actitud narcisista conduce, en último término, al odio hacia el otro aun cuando aquél sea exclusivamente un instrumento, desde el punto de vista de Narciso (G 62). El sentimiento de independencia narcisista, radicado en una autopercepción de falsa capacidad y plenitud, cercana a la omnipotencia, puede no ser irracional -aunque nunca resulte prudente-, pero es siempre inmoral (G 63).

La distorsión en el reconocimiento del otro lleva a la sublimación de su imagen, cuando no plantea ningún problema (es decir, si el otro no coincide, en espacio o tiempo, con nosotros), al tiempo que se desprecia al otro cuando está próximo (G 64). Así, la exaltación del otro lejano, inofensivo, se acompaña del rechazo (que no amor) al prójimo. La idealización del prójimo lejano rehuye la realidad y es completamente ajena a la tolerancia, que sólo puede tener lugar respecto a aquello que nos afecta (G 65).

Cuando el otro es vecino, su carácter de "otro", extraño, le presenta como raro, incognoscible o, al menos, "desconocido". Ya decía Heráclito, en canina metáfora: "Los perros ladran a aquellos que no conocen" (G 66). La idealización parcial del otro (y su diferenciación en grupos, según convenga) nunca ha sido inocente. Así, ha permitido tolerar al otro en la metrópoli y perseguirle en las colonias (o viceversa); mantener

democracias sociales avanzadas en las grandes potencias y, al tiempo, explotar al tercer mundo, etc. Cuando el distanciamiento procede de la abstracción conceptualizadora, es posible compatibilizar "el desprecio al **individuo** en tanto que tal individuo -realidad siempre concreta y viva- en favor de **un otro** -realidad abstracta y nominal-, pese a que se le llame prójimo o hermano" (G 67).

"El individuo de raza visiblemente diferente se clasifica en un género lejano. Si es corresidente cercano, su imagen se presta a la divinización o a la bestialización. Considerado de forma específica, representa el elemento de un todo cuyos comportamientos se podrían reproducir, idénticos, hasta tal punto que «el objeto estándar lleva en sí su propia especificidad». A distancia, se le tolera o se le soporta en la medida en que su imagen no se imponga en la vida cotidiana" (G 68) . El otro agota la especie, como los ángeles; tiene existencia sutilísima (indiscernible), es casi invisible, poco menos que inmaterial. Los ángeles, por su completa inmaterialidad (en su caso, espiritualidad), carecen de principio de individuación ("materia signata quantitate"). Ningún ángel es igual a otro ni en el grado de gracia ni en el de naturaleza (según el IV Concilio de Letrán y el Vaticano I). Como los extremos se tocan, los "otros" son, en cambio, iguales entre sí; dentro de ese contexto se puede hablar de su especificidad global, por falta de diferenciación (G 69).

El otro no se diferencia de todos los **otros**. Todos ellos son "otros" y lo son de la misma manera; aparentemente contravienen el principio de Leibniz, o de los indiscernibles, según el cual sería absurdo que hubiese dos seres indiscernibles, ya que -supuestos ambos existentes, en concreto- no había razón suficiente para preferir uno sobre el otro. "Y hasta es preciso que cada Mónada sea diferente de otra cualquiera. Porque no hay nunca en la naturaleza dos Seres de sean perfectamente el uno como el otro y en los cuales no sea posible hallar una diferencia interna, o fundada en una denominación intrínseca" (G 70).

En realidad, ya Leibniz había observado que el principio de los indiscernibles es una aplicación del principio de razón suficiente, según el cual "...no hay en la Naturaleza dos seres absolutos que sean indiscernibles pues, si los hubiera Dios y la Naturaleza obrarían sin razón tratando al uno de modo distinto que al otro" (G 71). Tal vez la vulneración del principio de razón suficiente sea más radical: en rigor, no se encuentra razón alguna por la que el otro debiera existir: "...consideramos que ningún hecho puede ser verdadero o existente y ninguna Enunciación verdadera, sin que de ello haya una razón bastante para que así sea y no de otro modo" (G 72).

Seguramente, en realidad, lo que ocurre es que el otro no es tan verdadero o existente. Es más, es posible que sea simplemente una ficción (G 73). Fuera ya de la ironía, el otro se concibe, a veces, tan radicalmente "otro" que se le niega el carácter humano; esto es, no se le conceden los derechos ni caracteres propios de lo humano (G 74).

VII. RESPETO Y TOLERANCIA COMO RELACIONES DE ALTERIDAD. (*)

VII.1. Concepto de respeto.

Etimológicamente, respeto viene de "respectus", que significa "atención" o "consideración". Deriva de "respicere", que es "contemplar con atención y miramiento", "mirar una y otra vez". Si bien el respeto es un sentimiento interior que implica cierta reverencia e incluso veneración, se patentiza por medio de la consideración, el miramiento, la atención y la deferencia.

El acatamiento y la sumisión no suponen necesariamente respeto en sentido estricto, sino conciencia del poder o fuerza de aquel al que se prestan. Tradicionalmente, en el Derecho, se han supuesto como motivos específicos de respeto la dignidad, la edad y el sexo.

Según el "Panléxico" (1.843), "Miramiento es el acto de considerar alguna cosa respetuosamente; consideración es la atención con que se ejecuta este o aquel objeto, y respeto es la veneración y acatamiento con que se trata a una cosa que se distingue por sus buenas cualidades" (H 1).

Me apresuro a apuntar que la tolerancia, en cambio, ni es veneración ni es acatamiento ni incluye (por el contrario, más bien excluye) que el objeto tolerado "se distinga por sus buenas cualidades". De ahí que la

(*). Las notas y citas correspondientes a este capítulo VII (H) comienzan en la página 409

relación entre tolerancia y respeto no es de equiparación ni aún de convergencia.

Relacionadas con el respeto están la consideración y la cortesía. La consideración nació de la atenta mirada a los astros, esperando augurios (de "cum" y "sidus"; estrella). Pese a su origen "sideral", hace relación al mismo acto de mirar peculiar (considerado) que recogen el respeto (de respícere, contemplar atentamente) y el miramiento (que es una especial forma de "mirar"). Por su parte, la cortesía designa una forma menor de consideración, que incluye la expresión de respeto (y afecto) que mutuamente nos tenemos (o deberíamos tenernos). Si su aspecto positivo incluye la afabilidad -o, al menos, el comedimiento- en la vertiente negativa, como expresión del respeto, prohíbe su eliminación; es decir, la cortesía vendría a ser no ofender o faltar al respeto a quienes nos rodean.

VII.2. *El respeto en Kant.*

Para entender el amplio tratamiento kantiano del respeto, habría que comenzar subrayando la bipolaridad de objetos característicos de este sentimiento: ley moral y persona (H 2). Según Ricoeur "esta aparente oscilación se explica por el hecho de que aquí el verdadero reto no es el **objeto** del respeto, sino su estatuto en cuanto **sentimiento**, por tanto en cuanto afección, respecto al principio de autonomía" (H 3). Sin negar la validez, en el fondo, de la observación de Ricoeur, considero que el objeto del respeto tiene tanta importancia como su carácter sentimental y creo necesario constatar que la oscilación no es "aparente", sino real (H 4).

Entiendo que, para Kant, el respeto es un sentimiento racional que, de modo primario y germinativo, nace en la relación de la libertad humana con la ley moral, como aplicación del principio de autonomía. En las propias palabras de Kant: "El **objeto** del respeto es así pues,

sencillamente, la **ley**, y ciertamente aquello que **nosotros mismos** y sin embargo en sí mismo nos imponemos" (H 5). El respeto expresa la dignidad de la ley moral: "la misma legislación que determina todo valor debe tener precisamente por eso una dignidad, e.d., un valor incondicional e incomparable para el que únicamente la palabra **respeto** nos da la expresión adecuada de la estimación que todo ser racional ha de colocar sobre ella" (H 6).

La persona es **objeto derivado** del respeto, en dos sentidos. Por un lado, la persona ejemplifica (y realiza, por su sometimiento a ella) la ley moral: "Todo respeto hacia una persona es en realidad sólo respeto por la ley (del derecho, etc.), de la que aquélla nos es un ejemplo" (H 7). Por otro lado, el respeto no se refiere a un sometimiento extrínseco a la ley, sino al hecho de que la ley es autoimpuesta; alude, por tanto, a nuestra autonomía moral, que nos saca del determinismo natural y nos convierte en fines: "Los seres cuya existencia no depende de nuestra voluntad, sino de la naturaleza, tienen sin embargo, si son seres irracionales, solamente un valor limitado, y por esto se llaman cosas; por el contrario, los seres racionales se denominan **personas**, porque ya su naturaleza les señala como fines en sí mismos" (H 8).

La incardinación de los dos objetos del respeto en la autonomía es clara y queda formulada por Kant en sucesivos principios: "La base de toda regulación práctica reside, **objetivamente en las reglas** y la forma de la universalidad que le hace a una ley (en todo caso ley natural) capaz de serlo (según el primer principio); **subjétivamente**, en el fin -el sujeto de todos los fines está constituido empero por todos los seres racionales- como fin en sí mismo (según el segundo principio); de aquí surge el tercer principio práctico de la voluntad como condición suprema de la concordancia de la misma con la razón práctica universal, a saber, la **idea de la voluntad de todo ser racional como voluntad legisladora universal**" (H 9).

Kant desarrolló el concepto de respeto entre "los motivos impulsores de la Razón Práctica" (H 10). "Vemos así, que el respeto hacia la ley moral es un sentimiento producido por un fundamento intelectual, sentimiento que es el único que nosotros podemos conocer completamente a priori y cuya necesidad podemos saber" (H 11). Como **sentimiento** con fundamento marcadamente **racional**, el respeto es el único entre ellos que se conoce a priori como universal y necesario.

Ceñidas al respeto peculiar a la ley, en la "Fundamentación de la Metafísica de las costumbres", incluye Kant unas clarificadoras palabras sobre su posición: "Se me podría reprochar que con la palabra **respeto** recurro a un sentimiento oscuro en lugar de esclarecer la cuestión mediante un concepto de la razón. Sólo que aún siendo el respeto un sentimiento, no se trata de un sentimiento **aceptado** por influencia, sino de uno **autoproducido** por medio de un concepto racional... En realidad, el respeto es la representación de un valor que quebranta mi amor propio. Es, por lo tanto, algo que no puede tomarse ni como objeto de la inclinación ni del miedo, aún cuando tiene algo análogo con ambos..." (H 12).

En ese sentido, el respeto incrementa la eficacia de la ley moral, por lo menos potencialmente, al limitar cualquier inclinación sensible: "El conjunto de las inclinaciones (que pueden ser llevadas también a un sistema pasadero y cuya satisfacción se llama felicidad propia) forman lo que se llaman **egoísmo (solip sismus)**. Es decir, **el amor de sí mismo**, la excesiva benevolencia para consigo mismo (**philautia**) o la plena satisfacción de sí mismo (**arrogantia**). El primero de ellos forma el llamado particularmente **amor propio**, y el segundo la **presunción**" (H 13).

No es, pues, el respeto un sentimiento de temor, aunque nos humille cuando nos presenta una regla a la que hemos de someternos y obedecer. No es, tampoco, inclinación, aunque, mediante el sometimiento a la ley, alcancemos la satisfacción de réconciliarnos con

nuestra verdadera naturaleza. "Pero, lo que produce daño a nuestra presunción es, a nuestro juicio personal, humillante. Por consecuencia, la ley moral humilla de manera inevitable a todo hombre desde que éste compara la tendencia sensible de su naturaleza con aquella ley" (H 14).

Por ello, el respeto es un sentimiento que despierta un interés práctico motivador de nuestra conducta moral. **"El respeto es un tributo**, que a pesar nuestro, no podemos rehusar; por más que en todo caso podamos abstenernos de manifestarlo de manera externa, sin embargo, no podemos dejar de sentirlo en nuestro interior" (H-15). Tampoco debemos exagerar el papel moral del respeto ya que "no causa ley moral alguna, pues ésta nace totalmente de la razón; sino que es causado o producido por leyes morales, por tanto, por la razón..." (H 16).

El respeto nos pone en nuestro sitio con relación a la ley, al manifestar nuestra sumisión al deber: "Es pues el respeto hacia la ley moral el único, y al par el móvil moral indudable, como es así mismo este sentimiento quien no se dirige a ningún objeto más que sólo por tal fundamento" (H 17). Pese a ser miembros legisladores de un mundo moral posibilitado por nuestra libertad, los hombres somos sólo los sujetos y no los dueños de este mundo. "Tenemos así, cómo **sumisión** a una ley, esto es, a una orden (que señala coacción para el sujeto afectado sensiblemente) no contiene placer, sino más bien en dicha medida dolor en la acción en sí. Mas, por el contrario, como dicha coacción está llevada a cabo únicamente por la legislación de la **propia razón**, contiene en sí, al mismo tiempo, **elevación**..." (H 18).

El sentimiento de respeto es, como el deber al que se subordina, algo positivo que no debe apesadumbrarnos, sino ser percibido como nuestro modo de auténtica superación. "El concepto del deber, pide pues, a la acción **objetivamente** la concordancia con la ley, mas a la máxima de la acción, **subjetivamente**, el respeto hacia la ley, como único modo de determinar la voluntad por medio de la ley" (H 19).

El respeto, cuando se refiere a una persona, expresa la plena aceptación de la realidad personal independiente del respetado. En ese sentido, manifiesta la verdadera dignidad de la persona, sujeto único de la moralidad, dotado de la condición de fin en sí mismo. De ahí la formulación práctica del imperativo categórico: "Obra de modo que en cada caso te valgas de la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todo otro, como fin, nunca como medio" (H 20).

VII.3. Aceptación del otro y respeto.

Una de sus más claras diferencias con la tolerancia arranca de la sincera y completa aceptación de la existencia autónoma de los demás, que es esencial en el respeto. Si tal aceptación es efectiva, no es posible -en pie de igualdad- valorar o criticar, en la teoría, ni impedir o entorpecer, en la práctica, el libre e igual desenvolvimiento de la vida (existencia) de los demás. Mi actitud ante los demás, el respeto a su persistencia y desarrollo, no son "concesivos", no soy yo quien les da la vida ni otorga sentido a sus vidas; son sujetos, **lo mismo** que yo. Mi respeto es, en cierto sentido, a priori, aunque se acrecienta "in fieri". El a priori puede ser un producto cultural; el mutuo respeto por las vidas de los demás, concreción del primer principio de toda moral (y ética): "No matarás".

Según afirma Armengol, "... si no se tiene plenamente adquirida la convicción de que los otros tienen una vida independiente de la nuestra, no puede haber respeto". A lo que agrega, poco después: "En correspondencia con lo anterior, se observa que al respeto de los demás va unido, de manera natural, un cierto grado de maduro altruismo..." (H 21).

Como manifestación de altruismo, amar a un amigo es desear su bien: "Por lo demás, amar a su amigo es aun amar su propio bien para sí, pues un hombre virtuoso, al venir a ser un amigo, viene a ser un verdadero bien para aquel cuyo amigo es; de manera que, por ambas

partes, uno ama en su propio bien y uno se corresponde con lo igual, en buena voluntad y agrado, pues la amistad, como se dice, es igualdad" (H 22). En este párrafo de Aristóteles se contiene una de las características esenciales de la amistad en su propia teoría, pero que podría ser elevada, en nuestros días, a característica esencial de las relaciones interpersonales: la igualdad. Una igualdad consciente, aceptada y buscada por los distintos intervinientes en la relación.

Y es que, como dijo Mounier: "Aceptar al otro no se reduce a tolerarlo por indiferencia, como lo hacen los temperamentos indigentes, amorfos y apáticos, cuyo ímpetu vital es insuficiente para superar el estrecho círculo del egocentrismo vegetativo. Admitir la existencia autónoma de los otros no consiste sólo en prescindir de ellos por un cálculo de tranquilidad" (H 23).

"Los que experimentan estos sentimientos de amistad recíproca desean unos el bien de los otros, en el mismo sentido de sus sentimientos". Tras esta afirmación, analiza Aristóteles el caso de "los que se testimonian mutuamente amistad fundada en utilidad", así como el de "aquellos cuya amistad se funda en el placer", para concluir que la "amistad perfecta es la de los buenos y aquellos que se asemejan por su virtud". En las formas inferiores de la amistad: "Uno no ama a su amigo porque él es él. Se le ama en la medida en que él es útil o agradable" (H 24). Es decir, la aceptación de la autonomía y respetabilidad del otro ha de ser plena. Como diría Kant, en respeto a su dignidad, el otro debe ser tomado siempre como un fin y nunca como un medio. "El hombre y, en general, todo ser racional existe como fin en sí mismo, no meramente como medio para uso caprichoso de esta o aquella voluntad..." (H 25).

El respeto a la personalidad del otro nos lleva a desear -según Aristóteles-, por encima de cualquier otra cosa, que permanezca siendo quien es, ya que "permanecer siendo lo que se es es el mayor bien" (H 26). Si en la anterior referencia aristotélica era difícil evitar el parangón con Kant, en este caso surge la evocación a Benito Espinosa: "Cada

cosa se esfuerza, cuando está a su alcance, por perseverar en su ser" (H 27).

De la aceptación plena de la personalidad del otro procede la conciencia de la plena igualdad con uno mismo: "Las distintas amistades que acabamos de indicar descansan en la igualdad; los amigos se tratan unos a otros de la misma manera; los que unos desean para los otros es idéntico" (H 28).

Salta a la vista que las citas de Aristóteles vienen referidas a la amistad que, en el sentido más pleno, es entendida por él como la relación de igualdad entre los hombres virtuosos. Generalizar a partir de ahí la aceptación igual de cualquier otro sujeto humano y el consiguiente respeto tiene, por supuesto, más problemas. Asignar, sin más, el respeto a cualquier ser humano exigiría fundamentarlo, lo que -afortunadamente para su autor- no constituye el objeto de este trabajo. Frente a la exigencia del riguroso respeto, la posición contradictoria.-que algunos no dudarían en denominar "tolerante", desde su relativismo indiferente- es la que expuso Stirner, con tanta contundencia como desparpajo: "En vano se me dice que Yo debo ser hombre con el "prójimo" (Bruno Bauer, **La cuestión judía**) y que debo respetar a mi prójimo. Pero nadie es para Mí objeto de respeto; Mi prójimo, como todos los demás seres, es un objeto por el cual tengo o no tengo simpatía, un objeto que me interesa o que no me interesa, que puedo o no puedo utilizar" (H 29).

Claro está que, dadas las inevitables características de reciprocidad y simetría en las relaciones humanas, tampoco Stirner puede ser objeto de respeto para nadie; como todos los restantes seres, es un objeto por el cual tenemos o no tenemos simpatía los demás, un objeto que nos interesa o que no nos interesa, que podemos o no utilizar. Y ese es el espantoso mundo hobbesiano o, aún más claro, de las descripciones de Sade, cuando supone que nuestra naturaleza se realiza "robando al pobre, despojando al huérfano, usurpando la herencia de la viuda...". La

aceptación del otro como **persona** es clave para una relación de respeto hacia él.

En la vertiente histórica, como escribe F. von Kutschera, "sobre la historia del concepto (de persona) sólo queremos subrayar aquí que en la antigüedad pueden descubrirse dos raíces del mismo: persona como **ser racional** y persona como sujeto de derecho y obligaciones, como ser jurídica y moralmente **responsable**" (H 30).

Según Hans Wenzel (H 31), "Pufendorf es el primero que, antes de Kant, expresará con palabras tan impresionantes la idea de la dignidad del hombre como ser éticamente libre, haciendo de ella el soporte de todo su sistema de Derecho Natural y deduciendo también de ella la noción de los derechos del hombre y de la libertad...". Como es sabido, el discurso de la dignidad del hombre, en Kant, está vinculado a la actuación moral y, más precisamente, a la autonomía de la voluntad: "La **autonomía** es, pues, la base de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional" (H 32).

No obstante, en los tres últimos siglos se ha producido una profunda degradación de la idea de la dignidad del hombre: "Esta idea estaba arraigada en la categoría bíblica **homo-imago Dei**. La **Aufklärung** puso en crisis tal categoría al sustituir el teísmo bíblico por el deísmo filosófico, y la transcendencia religiosa por una transcendencia metafísica. Del humanismo idealista nacido de la Aufklärung se pasa en la segunda mitad del siglo XIX a un humanismo positivista, cada vez menos humanista y más naturalista. El hombre es visto como un animal superdotado; se disuelven así las premisas de su dignidad personal. Al término de este proceso degenerativo, el ateísmo postulador de Marx preludia el antihumanismo estalinista; el antiteísmo de Nietzsche anticipa el antihumanismo fascista y el nihilismo existencialista" (H 33).

Aunque, con ello, se efectúe un giro (tímido, pero indudable) hacia el concepto clásico de naturaleza y sus implicaciones, hay que decir que la

dignidad del hombre, en la actualidad, se ve más vinculada a sus capacidades que a sus realizaciones efectivas. Aunque refiriéndose a la cualidad de ser "digno de estima" que es un enfoque exterior de la dignidad en general, dice Ricoeur: "Si preguntamos con qué título el sí es declarado digno de estima, hay que responder que no es por el de sus realizaciones, sino fundamentalmente por el de sus capacidades. Para entender bien este término de **capacidad**, debemos volver al "yo puedo" de Merleau-Ponty y extenderlo desde el plano físico al ético" (H 34).

En su obra "El misterio de nuestro mundo", concretamente en "El proceso de humanización", se plantea R. Girard, conjuntamente con sus interlocutores, entre otros, el problema de la inhibición del instinto animal frente a los entredichos culturales, a partir de la observación de que "si en vez de tirarse ramas, como a veces lo hacen, los chimpancés aprendiesen a tirarse piedras, su vida social se vería trastornada. O, como pasa con la humanidad, habría que imponer entredichos. ¿Pero qué hacer para imponer entredichos?" (H 35). En el desarrollo de estas ideas G. Lefort observa que "gracias al mecanismo de la víctima expiatoria... se vislumbra cómo el primate en vías de humanización, el animal hipersexualizado y armado de piedras, entrenado cada vez mejor para la caza y para la guerra, pudo transformar en fuerza de elaboración cultural la amenaza extrema de autodestrucción que siempre pesó sobre él en los momentos cruciales de su evolución biológica y cultural" (H 36).

Tal vez el axioma-postulado del respeto universal sea el resultado de un contrato-convenio-consenso que establece el "homo homini res sacra". El hecho de que la dación de respeto y dignidad es recíproca o no es se percibe más claramente cuando se considera que nuestra propia identidad como titulares de derechos sólo es posible gracias a los otros. "Muchas filosofías del derecho natural presuponen un sujeto completo revestido de derechos antes de la entrada en sociedad. De ello resulta que la participación de este sujeto en la vida común es, por principio, contingente y revocable... Esta hipótesis de un sujeto de derecho, constituido anteriormente a cualquier vínculo de sociedad, sólo puede

ser refutada si se corta su raíz. Ahora bien, la raíz es el desconocimiento de la **función mediadora** del otro entre capacidad y efectucción" (H 37).

VII.4. *Respeto y altruismo: la corrección fraterna.*

La tesis fundamental que deseo defender y declaro de antemano es que el respeto a la persona es perfectamente compatible con la negativa a tolerar sus actos; es más, el respeto (y aún el amor a la persona) nos puede -o debe- llevar a amonestar o reprender a esa persona como consecuencia de actos indebidos. Es decir, deseo recalcar que el respeto -siendo condición necesaria para la tolerancia- no es, sin embargo, condición suficiente para ella. Cuando el sujeto ético respetuoso aprecia en el sujeto tolerado una actitud inaceptable, no tiene porqué disimularla o mostrarse indiferente; especialmente, si su respeto es auténtico.

El respeto a la **dignidad** del otro no se extiende a aplaudir, acatar o siquiera transigir con cualquier cosa **indigna** que se le ocurra. Es sugerente la observación de que, cuanto mayor sea la dignidad que atribuyamos a una persona, más amplio es el campo de las cosas que le son indignas (o que reputamos indignas de esa persona; si no lo son en sí, universalmente, pueden serlo para esa persona concreta). Además, por mucho que uno respete (o aun quiera) a una persona, no puede someterse a sus criterios o consejos cuando son extravagancias, alucinaciones o locuras obvias, ni tampoco puede "seguirle la corriente" o decirle a todo que sí, ya que eso es una patente falta de respeto; así se trata a quienes tildamos de tontos o locos.

Como la tolerancia no se basa en el relativismo, ni hay que suponer que se establezca por consenso (es decir, lo que algunos han formulado asentando que "la verdad es negociable"), no se pueden sacrificar la verdad o la norma moral en el altar del respeto al otro o de la amistad para con él: "La persona con su correspondiente sentido existencial sólo

puede tener consistencia en relación con esa verdad (...) La dignidad personal del otro está fundada por su parte en la libertad para formarse su propio juicio... Yo debo darle el espacio para esta libertad, así como prestarle atención a su convicción, aunque reconozca su contenido como falso. De este modo puedo decirle con propiedad «respeto el hecho de que estés convencido; entiendo que no puedas prescindir fácilmente de tú convicción; no te fuerzo ni te sugiero nada, sino que estoy dispuesto a relacionarme contigo con una discrepancia sincera», pero no puedo decir: «lo que tú afirmas es también verdad»" (H 38).

Resulta factible establecer un paralelismo o proporción entre la razón binaria **ley moral/persona** -como objetos conjuntos del respeto, según Kant- y la razón **verdad/relación interpersonal**. Veíamos que, para Kant, la persona es objeto secundario y condicionado del respeto, derivado del respeto a la ley moral. Algo similar sucede en el respeto y amor al otro, que nacen y crecen sobre la común aceptación y defensa de la verdad. Especialmente de algunas verdades, porque, de no admitirlas, caso de no reconocer principios absolutos, no puede haber ni amor ni respeto mutuo.

No es viable, en efecto, una relación de reciprocidad en la amistad o en el respeto (ni, menos aún, de auténtica tolerancia) -cuando, contra la creencia de unos en la dignidad humana y el respeto que todos merecemos, levantan otros su opinión de que el hombre mismo es un bicho repugnante, la dignidad no es más que una patraña, el derecho a la vida es una pretensión sin fundamento... y afirman, además, que esa opinión es "igualmente respetable" que otra cualquiera (o, lo que es lo mismo, que todas son igualmente despreciables), dentro del culto a la frivolidad como valor supremo. La lección aristotélica -sin entrar en el análisis psicoanalítico habitual sobre sus últimas intenciones respecto al platonismo- es bien clara; no sólo el otro, en general, sino incluso el amigo y aún la amistad misma han de subordinarse a la verdad: "Se puede amar a los amigos y a la verdad, pero la moralidad consiste en dar preferencia a la verdad" (H 39).

En suma, el respeto conjunto al otro y a la verdad es cualquier cosa menos indiferencia por lo que el otro piense o haga. Como afirmaba provocadoramente D. Miguel de Unamuno, es mucho más caritativo el inquisidor que se preocupa por tu salvación que aquel para quien tu salvación, tú y todas tus cosas son insignificancias que, simplemente, desprecia. En paralelo sentido, dice G. Bueno, respecto a lo que se ha denunciado como etnocentrismo cultural y fanatismo religioso de los conquistadores españoles en América: "Se diría que había un mayor respeto a los indios en quienes derribaron sus ídolos creyéndolos diabólicos -o, simplemente, ridículos, **indignos** de personas a quienes se respetaba como racionales- que en quienes, con intención de explotarlos en otros terrenos, mantenían tolerantemente esos ídolos, adulando a sus creyentes o despreciando su error, dado que lo único que les importaba era ver en ellos su condición de porteadores -creyeran en Cozumel o en la Virgen de Guadalupe-" (H 40).

La actuación generosa, preocupada, en beneficio del otro -que muchos no dudarían en calificar de inquisitorial, impositiva, dogmática, etc.- tiende a su recuperación y/o enmienda. Un caso particular de respeto (y caridad) no vinculado a tolerancia, sino precisamente a no tolerancia, es la denominada **corrección fraterna**. Corrección (del latín correctio) deriva de correctum, que es el supino de corregire, corregir; es la acción de enmendar lo errado o defectuoso, reprender o censurar. En el sentido general -no así en la justamente denominada "fraterna"- corrección puede ser también el castigo que se impone al que ha cometido alguna falta o delito. Por eso se habla de "casa de corrección" o correccional que es el establecimiento para la enmienda de jóvenes díscolos y rebeldes.

La corrección fraterna es la reprensión que una persona hace a otra, con vistas a su reforma o enmienda, por una acción o vicio reprobable. Lo primero que hay que decir, para situar la corrección fraterna en su habitat teórico, la doctrina cristiana, es que es una obra de misericordia,

clasificada precisamente dentro de las "espirituales". Después de "enseñar al que no sabe" y "dar buen consejo al que lo ha de menester", figura "corregir al que yerra". Respecto a las obras de misericordia, dice Claret (H 41) que se llaman así "porque con ellas socorremos las necesidades del prójimo".

La corrección consiste en una advertencia, no en un castigo. Según Santo Tomás es "admonitio proximi, qua nititur eum a peccato revocare" (H 42). La evidente intención de proteger o recuperar al prójimo queda patente en la finalidad; admonición "para apartarlo del pecado".

La práctica de la corrección fraterna tiene fundamentos religiosos y filosóficos. Como quiera que aparece en la tradición cristiana y, específicamente, se desarrolla en grupos religiosos de formación escolástica, analizaremos los antecedentes bíblicos y de la filosofía aristotélico-tomista.

En lo que se refiere a la tradición bíblica, son numerosos los pasajes en que se ordena a quien sea testigo de falta o pecado que no desprecie a su hermano, si peca; antes bien, que le ayude, para no ser cómplice. Así en el Lévitico 19,17: "No aborrezcas en tu corazón a tu hermano, sino corrígele abiertamente, para no caer en pecado por su causa". Ya desde el principio, es patente que el mandato deriva de un vínculo de amor; no de una relación jurídica, sino fraternal. Como también se dice en Efesios 5,11: "No queráis, pues, ser cómplices de las obras infructuosas de las tinieblas; antes bien, reprendedlas". Y, de modo más terminante, en Judas Tadeo 22-23: "Y a los que estén vacilantes tratad de convencerles; a otros ponedles a salvo, arrebatándoles del fuego. Y a los demás compadecedlos con temor, aborreciendo aun hasta la ropa que está contaminada con su carne". Ya aquí se compatibiliza el respeto (compadecimiento) por el delincuente y el aborrecimiento por sus obras que, simbólicamente, se expresa por sus cosas; "hasta la ropa", supuestamente contaminada.

La corrección fraterna es admonición, acompañada de una postura personal de perdón, y es también solidaridad y ayuda espiritual, basada en la oración. Como se lee en Lucas 17,3: "Si tu hermano peca, repréndele, y si se arrepiente, perdónale". Pero el antecedente más inmediato y más completo de la corrección fraterna está en Mateo 18,15: "Y si tu hermano pecare, ve y corrígele estando a solas con él; si te escucha, habrás ganado a tu hermano". Indirectamente, se aprecia cuál será la situación si tu hermano no te escucha, posibilidad que queda plenamente abierta. En tal caso, perdido estaba en su pecado -se trataba, precisamente, de recuperarle- y perdido quedará, en uso (malo) de su libertad. La corrección debe ser acompañada de la oración, como dice Juan (5,16): "El que sabe que su hermano comete un pecado que no es de muerte, ruegue y Dios dará la vida al que peca no de muerte...".

La idea básica de la corrección fraterna es que el que se sabe más firme en la fe, más fuerte frente al pecado, debe ayudar, sin engreimiento ni vanagloria, al más débil. Dos citas paulinas instruyen perfectamente sobre el particular. En Romanos 15.1 podemos leer: "Y así nosotros, como más fuertes, debemos soportar las flaquezas de los menos firmes y no dejarnos llevar de complacencia por nosotros mismos". Por su parte, en Gálatas 6,1 dice San Pablo: "Hermanos, si alguno, como hombre cayera desgraciadamente en algún delito, vosotros los que sois espirituales, instruidle con espíritu de mansedumbre, haciendo cada uno reflexión sobre sí mismo, y temiendo caer también en la tentación".

Como obra de amor, la corrección fraterna excluye radical y completamente el aborrecimiento y el odio al pecador. Así se advierte en I Juan, 2.11: "Mas el que aborrece a su hermano, en tinieblas está y en tinieblas anda, y no sabe adonde va; porque las tinieblas le han cerrado los ojos". San Pablo procura, incluso, que sus propias instrucciones no sean tomadas como ocasión para enfrentamiento con los que no las obedezcan. Así en II Tesalonicenses 3,14-15 dice: "Y si alguno no obedeciere lo que ordenamos en nuestra carta... no le miréis como enemigo, sino corregidle como hermano".

El Catecismo cristiano ha distinguido siempre entre el amor al pecador y el aborrecimiento al pecado: "El odio contra las criaturas puede ser contra las cosas, o las personas. El odio contra las cosas es bueno o malo, según son ellas. Aborrecer el vicio es bueno, muy bueno, y aborrecer la virtud es malo, muy malo. El odio contra las personas, o se dirige a ellas o a sus cualidades. Si se dirige a las personas es malo, porque se opone a la caridad, que nos obliga a amar al prójimo. Si se dirige a sus cualidades, será bueno o malo, según sean ellas. Aborrecer la verdadera piedad de una persona es malo, es impiedad. Aborrecer la impiedad de otra, es bueno, es piedad. No podemos, pues, aborrecer las personas, pero podemos y debemos aborrecer sus malas cualidades, su mala conducta, sus vicios" (H 43).

Corregir, finalmente, es intentar enmendar el error manifiesto o la falta indiscutible, sin enredarse en controversias doctrinales. Por eso, se matiza en Romanos 14.1: "Tratad con caridad al que todavía es débil en la fe, sin andar en disputas de opiniones".

En lo que se refiere en los antecedentes filosóficos, en Aristóteles se trata, obviamente, de corrección "amistosa" ya que no existe en su filosofía la noción judeo-cristiana de fraternidad, porque no hay conciencia de filiación común. El interés aristotélico por la corrección tiene límites obvios; ha de ser al amigo y, debido a su concepto de amigo verdadero, éste ha de ser un hombre de bien. En consecuencia, al malo no se le corrige. El problema es más hondo, ni se le ayuda ni se le ama; al malo se le odia. "Es asimismo propio de la virtud el hacer el bien a los que lo merecen, el amar a los buenos y odiar a los malos..." (H 44).

Seguramente, el rechazo del malo viene dado -como la carencia de fraternidad- por la idea que sostiene Aristóteles sobre las relaciones de Dios con los hombres. "No es probable que Dios se preocupe de los

malos" (H 45). Dentro de esas limitaciones, sistemáticas, veremos que Aristóteles desarrolla el principio de la necesidad de ayudar y corregir al amigo que lo necesita (H 46).

Así pues, centrado en los amigos, veamos qué puede ser la corrección mutua, para Aristóteles. En primer lugar, se quiere el bien del amigo por él mismo: "Uno quiere el bien del amigo no por sí mismo, sino por él" (H 47). El bien del amigo ni se busca ni se consigue mediante la loa inmerecida. "El verdadero amigo no atribuye al hombre de quien es amigo ni más de lo debido ni elogia lo que no merece alabanza" (H 48). No creo que sea forzar la cita interpretar que el verdadero amigo alaba lo que es laudable y censura lo censurable.

El verdadero amigo, como dice Aristóteles, es de la clase de personas que "son firmes en sí mismas y respecto de las demás; ellas se guardan del mal, tienen cuidado de no cometerlo, como tampoco nada que se le asemeje y, por así decirlo, impiden que los demás se inclinen a él; la virtud, en efecto, consiste en evitar las faltas uno mismo y no permitir que sus amigos las cometan" (H 49). A partir de este calibrado de exigencias de la virtud, la corrección amistosa es un deber moral explícito.

Porque el verdadero amigo no se limita a formular votos favorables y buenos deseos -como hace el hombre benévolo-; compromete su esfuerzo en beneficio de sus amigos: "Se considera imposible que nazca la amistad si no ha sido precedida de la benevolencia; sin embargo, no por ello las personas benevolentes sienten la amistad. Desean solamente el bien de aquellos a quienes se dirige su benevolencia, pero no quieren ayudarles efectivamente ni tomarse molestias en ello" (H 50). Si, en el asunto que nos requiere, el benevolente se limita a deplorar las faltas del otro, el verdadero amigo no duda en ayudarlo efectivamente, tomándose las molestias precisas.

Aún más explícito es Aristóteles en la necesidad de que el amigo se determine a ayudar, aunque no se lo hayan pedido: "Un amigo debe hacer un favor principalmente cuando sus amigos se hallan en la necesidad, incluso cuando no se le ha pedido que lo haga. (...) Hay que trabajar, pues, con ardor en la salud de nuestros amigos, pues para esto sirve la amistad" (H 51). Sólo nos faltaría precisar el concepto de "salud de nuestros amigos" en cuyo favor -sin ser médicos- tenemos que trabajar con ardor.

Como consecuencia de las ideas expuestas, se plantea Aristóteles si debe uno alejarse del amigo que ha cambiado y está haciendo cosas inadecuadas o, por el contrario, hay que procurar recuperarle: "Pero si luego de haber dado su confianza a una persona que uno creía honesta, uno se da cuenta o cree darse cuenta de su maldad, ¿debe continuar amándola?. ¿O es ello imposible?. Puesto que nuestra amistad no puede dirigirse a todas las cosas indistintamente, sino únicamente a lo que es bueno, uno no quisiera amar lo que es malo y no debería amarlo. No es, en efecto, conveniente amar lo que es malo y uno debe evitar asemejarse a las personas despreciables. Ahora bien: hemos dicho que lo semejante ama a lo que es semejante. ¿Hay, pues, que romper inmediatamente?. ¿O debe uno limitarse a dejar aquellos amigos cuya maldad es incurable? A aquellos que pueden ser enderezados, ¿no debemos acaso prestarles nuestra ayuda bajo el punto de vista moral más bien que material, actitud con mucho preferible y más conforme a la amistad? (H 52).

El planteamiento de Santo Tomás (H 53), puede deducirse de nuestra naturaleza social: "Siendo el hombre animal social, por ley natural uno debe al otro aquello sin lo cual no puede conservarse la sociedad humana; mas no podrían los hombres convivir sin la confianza mutua, con lo que manifiesta uno al otro la verdad; de aquí que la virtud de la veracidad tenga, en cierto modo, razón de débito" (H 54). Siguiendo el

mensaje paulino, recomienda Santo Tomás a los fuertes y firmes en la fe el trato con los pecadores, para salvarles" (H 55).

El planteamiento de la relación entre tolerancia y corrección fraterna ha sido realizado -con sentido y conclusiones del todo divergentes a las presentes- por Gustavo Bueno (H 56). En la medida en que la contraposición con las tesis de Bueno puede ser un excelente método para explicitar mis propias convicciones acerca de las relaciones entre el respeto y la tolerancia, me voy a permitir usar, algunos textos de "El sentido de la vida", procurando dar a sus ideas un trato menos irónico y caricaturesco del que él mismo dispensa, a veces, a la cuestión de la corrección fraterna.

Mi primera y más importante divergencia con Bueno está expresada con el siguiente texto: "Si bien puede concluirse que la tolerancia no es un deber de justicia, dentro de las coordenadas escolásticas, no parece que fuera exacto concluir que el cristianismo tradicional ha cegado cualquier tipo de alveolo para aposentar la tolerancia como un deber. Si no nos equivocamos diríamos que, puesto que este alveolo no cabe en el orden de la justicia habrá que buscarlo en el orden de la caridad..." A mi modo de ver, hay aquí un modo incorrecto de razonar: el que la tolerancia no sea un deber de justicia, de ninguna manera implica que sea un deber de caridad (aún aceptando que fuese, efectivamente, un deber). Pero, además, en el contexto del párrafo transcrito hay un error de apreciación, al equiparar la corrección fraterna con la tolerancia, cuando sus relaciones son de oposición, constituyendo dos alternativas o posibilidades opcionales incompatibles.

Tiene, no obstante, la opinión de Gustavo Bueno el acierto de interpretar la corrección fraterna (ejercicio activo de respetuosa **no tolerancia**) como "un freno de la implacable intolerancia entrañada en el deber de delación". En el mismo sentido asegura que "lo que se debatía a propósito de la cuestión sobre la corrección fraterna era si el cristiano debe llevar su intolerancia por la vía judicial, fría y burocrática, o bien si

debía llevarla por la vía privada (por la vía de la caridad)" (H 57). Aunque no se matice la diferencia entre la intolerancia como hábito y la acción de no tolerar, al menos, en este texto, no se equiparan tolerancia y corrección fraterna como se hace en numerosas ocasiones a lo largo de las páginas citadas. Es de justicia, no obstante, reconocer que, otras veces, G. Bueno tiene claro que la corrección fraterna es -pese a la inclusión temática que él mismo ha hecho de la cuestión dentro de la tolerancia, en el marco general de la libertad (con dos violencias sucesivas)- lo contrario de la tolerancia, ya que "no implicaba, desde luego, tolerancia -sino precisamente reprensión, admonición".

En todo caso, la incapacidad (muy extendida, no de G. Bueno) de distinguir entre la/s decisión/es de no tolerar (incluso de manera reiterada,... hasta frecuente) y el hábito (o más bien el carácter psicológico y el talante ético) de la intolerancia, requiere no reconocer que, si bien el carácter (como los hábitos y debido a ellos) se genera por la repetición de actos, para realizar un determinado acto no es indispensable poseer el correspondiente hábito. Si así fuera, habríamos cerrado un círculo sin principio... ni fin. Cualquiera puede tener un gesto generoso o una reacción egoísta sin necesidad de ser personalmente ni lo uno ni lo otro, o incluso, por excepción, teniendo el hábito contrario (H 58).

Si los actos proceden de automatismos de respuesta aprendida (intolerancia como pauta de comportamiento) la situación tiene un enjuiciamiento muy diferente al que corresponde a **esos mismos actos** cuando proceden de decisiones espontáneas y reflexivas. La dificultad (trampa del lenguaje) es que el efecto de la intolerancia es no tolerar (no se dice "intolerar"), no obstante lo cual no tolerar no es única ni necesariamente efecto de la intolerancia.

En cualquier caso, la supuesta ubicación de la tolerancia bien en la circunscripción de la justicia, bien en la de la caridad, me permite hacer las siguientes consideraciones:

- a. La tolerancia no pertenece a la órbita de las virtudes subalternas de la justicia. Por ello, entre otras razones, no cabe un imperativo de tolerancia de carácter sociopolítico o perteneciente a la ética de mínimos.
- b. La tolerancia puede ser un débito de caridad, como también, y con los mismos títulos, puede ser un débito de caridad con el corregido (y de justicia, ocasionalmente, con terceros) no tolerar, sino corregir. Por eso, entiendo que es una grave tergiversación y una confusión inaceptable la siguiente convergencia de tolerancia y corrección fraterna: "La tolerancia, en materia grave, sólo podría ejercerse, en principio, como deber de caridad. Y acaso la forma más sutil de ejercerse este poder fue la llamada **corrección fraterna...**".
- c. La tolerancia puede inscribirse, desde un punto de vista laico y no fundamentalista, en la órbita de la prudencia; es decir, ni es justicia ni es caridad.

Asegura G. Bueno, respecto a la corrección fraterna que "no se trata, en cualquier caso, de tolerar el mal por amor a quien lo hace: lo que se tolera (o se suspende) no es propiamente el mal, sino la aplicación inmediata y pública del castigo de este mal...". Cuando se tolera -y también cuando se ejercita la corrección fraterna, si bien ésta es, precisamente, una forma generosa y solidaria de no tolerar- se hace por respeto (o amor) al tolerado. No obstante, el propio respeto (o amor) lleva a considerar que no todo puede ser tolerado por amor; en el extremo, tal actitud sería miserable, porque el mal que se tolera es gravemente perjudicial para el que lo comete y, eventualmente, para otros.

Añade Gustavo Bueno que se suspende la aplicación inmediata y pública del castigo de este mal "en razón de que se espera que el pecador o el delincuente corrija su conducta". Por eso, precisamente, creo que -si pasamos del pecado al error cívico, el vicio moral o la falta social-, tolerar esperando la enmienda tiene mucho más que ver con la prudencia que con la justicia.

Continúa Bueno asegurando que "podríamos decir que lo que se toleraba era más bien a la persona pecadora que al pecado..." De nuevo nos encontramos con un enfoque erróneo del asunto; a-la persona pecadora se le ama **fraternalmente**; por eso, **o bien se toleran o bien no se toleran y se corrigen sus actos**.

Inmediatamente después afirma Bueno que "se toleraba la posibilidad de que el futuro hombre justo, sin embargo hubiera sido pecador...". No es sino equivocidad aplicar la tolerancia a posibilidades o expectativas. Más bien se respetaba al pecador, por amor hacia él, se tenía fe en la capacidad regeneradora de la gracia de Dios y de su misericordia, y se esperaba el arrepentimiento del pecador. La lectura de textos clásicos sobre la caridad fraterna ilustra sobre el modo concreto en que constituye un ejercicio consciente y voluntario de caridad, fe y esperanza.

Finalmente, opina Bueno que "esta tolerancia (la corrección fraterna) era la única forma práctica de tolerancia legítima en el seno de una sociedad inquisitorial que tenía, en general, poder suficiente para ser intolerante y para entender la intolerancia como la forma suprema de la justicia y del amor". La intolerancia estrictamente dicha; esto es, dogmatismo, arrogancia, integrismo, violencia, autoritarismo... es difícilmente compatible con la caridad. Ahora bien, no tolerar ocasionalmente (y, por supuesto, ejercitar la corrección fraterna) en ningún modo constituye intolerancia y, por ello mismo, puede ser entendido como una forma (no suprema, pero modestamente hacedera) de justicia y de amor.

De todos modos, hay que tener siempre en cuenta que las relaciones entre la tolerancia, las decisiones de no tolerar y corregir, y la intolerancia son absolutamente distintas antes y después del reconocimiento de los derechos humanos y las libertades básicas. Cualquier análisis de la corrección fraterna en la escolástica medieval no puede olvidar que la actitud intolerante de base no era característica, ni muchos menos cualidad privativa de la forma de vida cristiana. En todo caso, aunque cometiéramos el anacronismo proyectivo de denunciar el déficit ético de la cultura de aquellos siglos por no afirmar las libertades fundamentales -hoy parcialmente reconocidas en algunas privilegiadas culturas-, no podemos olvidar que tal déficit se extendía a todas las culturas y sus manifestaciones, sin ser específicamente cristiano o escolástico.

Por otro lado, el reconocimiento de la libertad de las personas permite hoy tolerar sus obras, mientras que -en el medievo o en cualquier sistema que no reconozca los derechos humanos- sólo se puede tolerar a las personas, porque no se les reconocen las libertades. La transcendencia esencial (también cronológica) de la corrección fraterna respecto a formas intolerantes de convivencia -y, por supuesto, a las circunstancias históricas medievales- hace que siga teniendo el mismo sentido teórico con el que fue concebida y primitivamente desarrollada. En efecto, continúa siendo altamente humano (manifestación de amor) corregir al que yerra.

Como características efectivas de la corrección fraterna, desde el punto de vista del objeto, se entendía referida al pecado mortal exteriorizado, pero no público. Como dice G. Bueno, se discutía se procedía corrección (o denuncia directa) en los casos de herejía. En cualquier caso, hay que entender que la corrección fraterna es una obligación que alcanza a todos; todos tienen obligación de ayudar a los demás (H 59). La corrección habría de llevarse a cabo incluso con riesgo de la propia vida, en el caso de necesidad espiritual extrema del corrigiendo (en el caso de

los prelados, basta una necesidad grave para que estén obligados a arriesgar su vida).

El ejercicio de la corrección fraterna es un deber con respecto a todos los hombres, incluso a los superiores (en este caso, debe hacerse con mansedumbre y reverencia). En todos los casos, la corrección ha de hacerse "con mucha caridad y prudencia, sin faltar al respeto, si es superior, y con unos modales propios de un hombre que está lleno de misericordia y no con los que rebosan hiel" (H 60). Por su misma naturaleza, siempre se ha de llevar a cabo en beneficio del corrigiendo, por lo cual ha de hacerse "secundum tempus et locum", eligiendo el tiempo y el lugar más adecuados, aguardando, por supuesto, a que la persona que debe recibir la corrección no esté irritada.

Por parte del corrector, debe hacerse con serenidad y mesura, nunca con ira (H 61). Ha de llevarse a efecto con altura de miras, sin pesquisas ni inquisiciones ("No andes acechando, buscando delitos en casa del justo, no perturbes su reposo"; Proverbios 24,15) Además, siempre debe tener la finalidad de beneficiar a la persona a la que se corrige ("Más aprovecha una reprensión al prudente que cien azotes al insensato"; Proverbios 17,10).

La corrección fraterna debe hacerse (en una elaboración doctrinal a partir de Mateo 18, 15-18):

- 1º. Al prójimo sólo y a solas.
- 2º. Si no hay enmienda, se reitera la corrección ante dos o tres testigos adecuados.
- 3º. Si aún no se produce la enmienda, se denuncia al superior, como padre.

Según Claret, "se ha de buscar el lugar y tiempo oportuno para corregir y nunca hacerlo en público, si se puede hacer en secreto, a no ser que por cometerse en público el delito o yerro, se juzgue conveniente corregir al momento, siquiera para prevenir el escándalo" (H 62).

Se discutió, con abundante casuística, en qué casos la corrección fraterna -por contraproducente- no debería llevarse a cabo. Santo Tomás estimó que los obstinados en el mal deberían ser corregidos, aunque fuera contraproducente para ellos y no cupiera esperar enmienda, con vistas al bien común, al orden social y a la reparación de la justicia (H 63) . Sin embargo, Cayetano no veía obligatoria la corrección fraterna -aun cuando uno estuviera dispuesto a hacerla si creyera que habría de ser beneficiosa- cuando se estimase que sería inútil o aún causaría mayor daño. (Curiosamente, esta posición linda con la tolerancia, al menos en sus resultados prácticos).

VII.5. Algunas diferencias entre respeto y tolerancia.

La confusión frecuentemente detectable en las expresiones -no sólo en las vulgares, sino en las supuestamente especializadas- entre tolerancia y respeto es comprensible, aunque no resulte admisible. Esta confusión es menos chirriante cuando se intenta hacer de la tolerancia una cierta clase de respeto que cuando se defiende la sinonimia plena (H 64). Entre otras cosas, porque la tolerancia depende -como virtud principal- de la prudencia, mientras que el respeto pertenece a la esfera de la justicia. Se suele inscribir también el respeto en el ámbito operativo del amor (caridad). Creo que no es correcto. Por un lado, se puede amar a alguien sin que nos merezca respeto (H 65), lo mismo que se puede respetar a alguien que no se ama. Por otro, es la tolerancia la que tuvo y aún conserva una adscripción al campo de la caridad. En resumidas cuentas, el respeto es un débito de justicia, de la ética de mínimos, como algunos gustan decir. La tolerancia no es un débito de justicia, sino una

propuesta de prudencia o, desde otro enfoque, una sugerencia moral perteneciente a ciertas éticas de máximos.

El asunto es aún más claro si hablamos de la tolerancia sociopolítica que, según Ferrater Mora, consiste en "admitir la posibilidad de actitudes, doctrinas, soluciones, etc., distintas de una supuesta actitud, doctrina, solución, etc., única y verdadera, y admitir, además, que ciertas actitudes, doctrinas, soluciones, reglas, etc., que pueden ser máximamente defendibles en un terreno, no son necesariamente aplicables a todos los terrenos" (H 66). Se comprende que esta tolerancia hace referencia al sentido de la falibilidad propia, a la necesidad de la convivencia...; o sea, a partes potenciales -como diría la moral clásica- de la prudencia, sin que implique -al menos, de modo directo- respeto, sentimiento producido por el justo (adecuado) reconocimiento de la dignidad del otro.

La divergencia entre tolerancia y respeto se aprecia claramente en la contraposición entre un doble respeto; el que pertenece a la verdad en la que uno cree y el que corresponde a la libertad de otras personas para defender sus propios principios. "En ella (la cuestión de la tolerancia) se contiene la obligación ética que impone la verdad, junto a aquella otra en conflicto con ella que el respeto a la libertad comporta" (H 67). El juego de ambos respetos no nos permite tolerar cualquier opinión expresada por otra persona, aun en el legítimo uso de su libertad de opinar, cuando choca frontalmente contra la nuestra y nos parece que defiende principios erróneos o funestos.

En la caracterización recíproca de tolerancia y respeto -o en la tarea de definir la tolerancia por remisión al respeto- proliferan opiniones que, con todo respeto a sus propositores, juzgo erróneas (aunque, por supuesto, "tolerables"). En el Diccionario de Ética, dice D. Höffe: "Se entiende por tolerancia el dejar estar y dejar hacer; mejor aún: el respeto de las opiniones y formas de conducta que pueden parecer extrañas" (H 68). Aparte de la inoportuna alusión al principio de "laissez faire" -que podría

asimilar, incorrectamente, tolerancia y libertades-, el que una forma de conducta se tolere no implica que se valore como "respetable" (expresión de valores especiales), sino que, más bien por el contrario, se consiente -por las razones que sea- sin aprobarla. La falta de identificación personal es condición -o, por lo menos, ocasión- para la genuina tolerancia.

En general, hablando propiamente, no solamente no se aprueba expresamente la opinión tolerada; se desaprueba tácitamente, aunque se "levanten" u omitan las consecuencias en principio esperables del juicio negativo -tales como serían la reprobación, prohibición u oposición- para proceder a tolerar aquello con lo que no se concuerda. Si analizamos la diferencia entre tolerancia y respeto de modo subjetivo -esto es, desde el punto de vista de las convicciones personales de quien ha de tolerar- la separación es relativamente clara. Si el tolerante es un escéptico convencido puede (y aún debe) "respetar" todas las opiniones y acciones de los demás porque no encuentra razón para valorarlas o criticarlas. Sin embargo, el hombre de principios sólo puede -si acaso- tolerar, a pesar de su valoración negativa, algunas cosas y no otras.

Por similares razones, tampoco considero aceptable la posición de I. Fetscher, para quien la tolerancia "es lo que comúnmente se designa como «consideración»" (H 69). Parece que Fetscher identifica tolerancia con consideración y respeto, tal vez porque -como él mismo dice- la tolerancia "reclama el respeto básico del otro" (H 70), lo que le impide diferenciar aquello que es condición necesaria (el respeto a la persona) de lo que es condicionado (la eventual tolerancia de sus actos y dichos).

Tampoco puedo compartir la conclusión final de Tomás y Valiente en un interesante trabajo sobre la historia de la tolerancia, dado a conocer en noviembre de 1995. Arranca de su sincera confesión de una valoración realista, ajustada -y poco encomiástica- de la tolerancia: "No puedo evitar que las actuales prédicas sobre la tolerancia me parezcan

anacrónicas, tardías en buena medida", debido a la existencia y exigibilidad efectiva de los derechos fundamentales, lo que obliga a la tolerancia a transmutarse, si quiere sobrevivir. A partir de aquí, levanta una conclusión tentativa: "Tal vez la tolerancia de nuestro tiempo, si es que optamos, como parece, por continuar empleado la misma gastada y cambiante palabra, haya de ser entendida como el respeto entre hombres igualmente libres" (H 71).

Ratifico y aplaudo la calificación de la palabra "tolerancia" como cambiante y gastada; el propio Tomás y Valiente en su "Ensayo para una historia de la tolerancia..." justifica esos epítetos de modo solvente. Pero, en sus diferentes fases y significaciones, la tolerancia siempre se ha distinguido -como apropiadamente hace constar Tomás y Valiente- de los derechos fundamentales y las libertades civiles. Por eso, el concepto de nuevo cuño que ahora querría crear vendría a incrementar el ya importante nivel de confusión; tal sería la reinterpretación, de ecos rawlsianos, de la tolerancia como «respeto entre hombres igualmente libres». La principal ventaja de semejante acepción es subrayar que, cuando saltamos resueltamente de una virtud insuficiente, empequeñecida, con un ámbito progresivamente reducido -por el avance de los derechos fundamentales- a la equivocidad grandilocuente de la «virtud esencial de la vida social y política» -y lo hacemos con rigor- sólo conseguimos dejar patente el carácter utópico y ucrónico de esa tolerancia maximalista.

La tolerancia se refiere a las realizaciones de otra persona. Implícitamente, se supone el respeto hacia esa persona, como condición necesaria (pero no suficiente) para que exista la tolerancia respecto a sus acciones u opiniones. Lo respetable es siempre y sólo la persona; son tolerables, a veces, las acciones de esa persona. "El respeto se aplica únicamente a personas, jamás a cosas. Las cosas pueden despertar en nosotros inclinación, y siendo animales (p.ej., caballos, perros, etc.) amor, o terror, como el mar, un volcán, una fiera, pero jamás respeto" (H 72). Naturalmente, la raíz kantiana de la

diferenciación de tolerancia y respeto incorpora alguna debilidad sistemática; por ejemplo, si las personas se respetan y sus cosas se toleran, la tolerancia de los actos es como una manifestación "fenoménica", en tanto que el respeto sería nouménico (H 73).

El crisol que permite distinguir los usos antiguos (prekantianos) y los actuales de tolerancia y respeto es, en todo caso, suficientemente discriminador. Durante siglos, se supuso que los disidentes -que, obviamente, no tenían derecho alguno a discrepar- podrían ser, cuando más, tolerados. Ellos, personalmente; no sus disidentes- teorías o prácticas. Pero debajo de la proclamación de las libertades fundamentales (pensamiento, expresión, creencia, culto...) hay un reconocimiento de la igualdad radical de los hombres, que resulta incompatible con la noción de tolerancia (indulgencia despectiva, desde la superioridad) con el otro. Cuando John Locke redactó la Constitución de Carolina del Norte (1.669), compatibilizó un sistema de respeto a la igual libertad de los creyentes ortodoxos con una práctica de tolerancia hacia las personas de los disidentes, judíos y paganos, a los que -obviamente- de ningún modo se reputaba como iguales (H 74).

En el mismo contexto, mientras William Penn reclutaba por toda Europa emigrantes para su Colonia de Pennsylvania, les prometía -como, después, ratificó en la Constitución- que todo el que creyese en Dios sería siempre tolerado (no, desde luego, los ateos). Esto implicaba que cualquier creyente mantendría el derecho a no ser molestado ni compelido a cumplir obligaciones religiosas distintas de aquellas que su conciencia o fe le señalara, lo que -sin duda- constituía una poderosa motivación para la aventura de la emigración. En la Constitución de 1.701, Penn consideraba "iguales" -esto es, ciudadanos de primera clase- sólo a los cristianos, lo cual era ya una considerable ampliación sobre el concepto de "ortodoxia" mantenido por Locke 30 años antes. Pero seguía habiendo desiguales (tolerados); todos los creyentes no cristianos, ya que sólo podían obtener un cargo público quienes hicieran

expresa confesión de fe en Jesucristo como Salvador del mundo (cualquiera que fuese su confesión cristiana) (H 75).

La contumaz confusión del respeto a las personas y la tolerancia (o no) para con "sus cosas", puede proceder de que, en origen, el actual respeto fue sólo tolerancia, como tolerancia fueron, en origen, muchas de las libertades actuales. "Porque quien antes pidió sin éxito, la tolerancia, hoy tiene el derecho fundamental a ser lo que quiera ser, a pensar y a opinar libremente, y a exigir respeto, donde antes pedía tolerancia" (H 76).

Frente al respeto, la tolerancia -en su concepto actual- se extiende a aquellas acciones o manifestaciones de la espontaneidad personal que:

- a. No están cubiertas (por lo menos, aún) por el ámbito de las capacidades moral o socialmente reconocidas a las personas. En principio, no se tiene derecho a aquello cuya tolerancia se solicita.
- b. No podrían estar (en rigor) incluidas en los derechos, porque la libertad se extiende a disponer de uno mismo, mientras que lo que se pretende que sea tolerado involucraría al tolerante y a terceros a los que el hecho tolerando (potencialmente tolerable) afecta, molesta, perjudica...

La obvia superioridad del respeto sobre la tolerancia -comparados en su común dimensión sentimental- no es razón para no referir la una al otro con cierta frecuencia, porque las comparaciones pueden ser fecundas. Por ejemplo, como sentimientos, ambos son subjetivo-objetivos; quiero decir que sobre su realidad finalmente subjetiva, implican un indudable fundamento objetivo. Y esto en la doble vertiente del "objeto" -algo exterior que fuerza mi respeto o algo a lo cual decido tolerar- y "objetivable".

Este aspecto de la objetivación o fundamentación racional merece mayor reflexión. El respeto -como "sentimiento autoproducido por un

concepto racional"- es de una objetivación incomparablemente más simple. Cualquiera puede (o debería poder) explicar porqué respeta a tal persona o a tal otra. No ocurre lo mismo, desde luego, cuando toleramos o no toleramos; respetar es una decisión de contenido positivo, mientras que tolerar tiene un contenido más bien negativo (no-prohibir, no-impedir). Naturalmente, siempre tenemos razones más disponibles y fuertes para lo que hacemos que para lo que, pudiendo haber hecho, finalmente omitimos.

En lo que se refiere al formalismo, en el aspecto objetivo (lo tolerado), la tolerancia es fundamentalmente negativa y vacía, ya que se limita a no impedir. El respeto es una actitud o sentimiento esencialmente positivo y dotado de universalidad. Se refiere a todos (los seres racionales o humanos), en principio. El respeto no excluye tampoco cierto carácter material, como sentimiento racional. Está vinculado a un imperativo ético y tiene relación (respeto a la ley y a las personas) con el imperativo categórico kantiano. El imperativo de la tolerancia -cualquiera que sea su carácter ético o jurídico- es un imperativo hipotético, ya que se tolera por prudencia; por las ventajas, bondades o valores que el tolerar lleva consigo o los riesgos/problemas/males que el no tolerar podría generar. El respeto a las personas, en cambio, arranca de la consideración o atención de la dignidad de aquellos a los que debemos respetar.

En el mismo contexto de acción/omisión (motivación/desmotivación) está la proximidad o lejanía de respetar y tolerar al verbo "mirar". Ya he dicho que respeto, miramiento, consideración son formas derivativas de verbos que giran en torno al sentido de reflexión (pensar bien, detenidamente), examen cuidadoso, atención detenida. Por el contrario, la tolerancia es frecuentemente "dejar hacer" en el preciso sentido de no darse por enterado, disimular, hacerse el sordo... o el ciego. Es decir, precisamente la exclusión a priori de la investigación meticulosa y pausada, el permiso pasivo por desinterés, inadvertencia o inhibición.

Si no siempre el respeto conduce a la tolerancia (sino, frecuentemente, a no tolerar las acciones de la persona a la que respetamos), tampoco toda tolerancia (o sedicente tolerancia) arranca del respeto. Como dice M. Horkheimer (H 77), "la cuestión escéptica, el relativismo y la tolerancia liberal se convierten en racionalización del menosprecio por el hombre".

Tal vez no sea justa esta crítica aplicada sobre la tolerancia auténtica, pero hay que reconocer que resulta ajustada a la realidad de lo que, con frecuencia, se llama "tolerancia" sobre opiniones ajenas, que consiste en un sentimiento de indiferencia despectiva, referido conjuntamente hacia la opinión y hacia el opinante (H 78).

VII.6. *Relación entre respeto y tolerancia.*

El respeto hace relación a la libertad del otro, a su autonomía y dignidad. La tolerancia, por su parte, ni es libertad ni es respeto, pero los supone y se refiere (implícitamente) a ellos. Aunque la tolerancia no sea respeto, implica un respeto al autor de lo que se tolera; no se limita a una indiferente indulgencia, rayana con el desprecio. "Tanto en la tolerancia como en la idealización existe, ciertamente, un comienzo de homenaje a la persona del otro. La tolerancia implica una noción clara de la autonomía personal..." (H 79).

Tolerar algo implica suponer en su autor la cualidad básica que es condición de toda tolerancia; el logos (o razón reflexiva), que es también palabra (comunicación con el otro) y, al mismo tiempo, lo que hace al otro y a nosotros mismos miembros de una única comunidad. "La tolerancia positiva encuentra su razón de ser en el respeto que se debe a las decisiones libres de las conciencias..." (H 80).

Aclaremos, no obstante, una vez más, que la tolerancia supone el respeto, pero no equivale a él. Según N. Bobbio "...la tolerancia no

reposa sobre la renuncia a la propia verdad, o sobre la indiferencia por cualquier forma de verdad. Creo firmemente en mi verdad, pero creo que debo obedecer a un principio moral absoluto: el respeto a los demás" (H 81). Por ello, incluso cuando la tolerancia no es posible, el respeto debe mantenerse. Si uno no puede dejar de considerar que las posiciones de determinada persona son gravemente equivocadas y tienen consecuencias ciertamente perversas, no por eso puede perderle el respeto y ejercitar la violencia contra ella.

"Si gritáis: soy yo quien tiene la verdad de su lado, gritaré tan alto como vos: soy yo quien tiene la verdad de su lado; pero añadiré: ¡y bien! ¿qué importa quién se equivoca, si vos o yo, con tal de que la paz reine entre nosotros? Si soy un ciego, ¿es preciso que golpeéis a un ciego en la cara?" (H 82). O como el propio Diderot dice a su hermano -en el último ruego/exigencia de su "Carta"-: "Operad vuestra salvación, rezad por la mía y creed que todo lo que os permitáis más allá es una injusticia abominable a los ojos de Dios y de los hombres" (H 83). (Por supuesto, habría que dialogar con Diderot acerca de la existencia de infinitas posibilidades intermedias entre la violencia intolerante, de la que acusa a su hermano, y la complicidad por omisión que podría derivarse de la imperturbable pasividad que le exige).

La tolerancia expresa, de todas formas, un respeto alicorto, que -a poco que se analice desde una concepción moderna liberal o posmoderna- revela también una actitud irrespetuosa. "La tolerancia... implica una cierta falta de respeto: tolero tus creencias absurdas y tus actos sin sentido, a pesar de que sé perfectamente que son absurdos y no tienen sentido" (H 84).

La razón del carácter poco respetuoso -al menos en apariencia- de la tolerancia es la dificultad de separar nítidamente (con perfiles y efectos que deben ser comprendidos y reconocidos por quien distingue y por el afectado) entre el respeto a la persona y el menosprecio (o, al menos, el juicio negativo) sobre sus actos u opiniones. Pero esa distinción no

puede ser tajante ni diáfana; algunas de las "opiniones" (creencias, valores, principios de comportamiento...) forman parte de lo más íntimo de nuestra personalidad y suena a retórica un tanto demagógica garantizar el respeto a una persona, al tiempo que ridiculizamos su concepción sobre la vida (o, en el mejor de los casos, toleramos esa concepción, calificándola -siquiera implícitamente- de errónea, ingenua, ridícula...).

No obstante, un desplazamiento en sentido contrario; extender el respeto a las ideas básicas de todos, sean aquéllas cuales fueren, tampoco parece la solución: "Para fundar una sociedad tolerante es necesario tener una convicción muy fuerte de que la tolerancia merece la pena, una convicción de que todas las personas que forman parte de esa sociedad son dignas de respeto. Pero también una convicción muy fuerte de que sus convicciones de vida son dignas de ser respetadas" (H 85). Es la última frase de Adela Cortina la que considero que introduce la confusión. No todas las opiniones de todas las personas, ni siquiera las convicciones más básicas, deben ser "respetadas", porque -sin entrar en fáciles ejemplos de convicciones de vida en absoluto respetables- esto supondría que todas las convicciones son respetables precisamente por ser convicciones, o sea que son igualmente respetables, lo cual sólo desde el relativismo (que estoy seguro de que A. Cortina no comparte) puede ser defendido.

Más acertada y sólida -aunque no coincida del todo con mis propios conceptos de tolerancia y respeto- estimo la posición de Gustavo Bueno: "No cabe una «tolerancia» con los contravalores, porque la tolerancia no puede confundirse con equiparación; a lo sumo se practicará la tolerancia con los que «carecen de gusto», pero no con los valores que ellos estiman. Tampoco tiene sentido, como un valor, el «respeto» a las necedades que urde un echador de cartas, un adivino, un clarividente, un «resucitado» o quien dice tener relaciones sexuales con un extraterrestre. Tanto más «respetaremos» su persona cuanto menos respetemos las necedades que sostiene, es decir, cuando

tratemos de «curarle» de ellas, destruyendo sus valores mediante los valores opuestos" (H 86).

Incluso podemos sugerir una relación inversa, en una misma persona, entre la tolerancia ejercida y el respeto suscitado en otros. Para ello, podríamos recordar que Aristóteles -con su habitual profundidad en el conocimiento de la naturaleza humana- estima como más dignos de respeto a quienes no son indulgentes (tolerantes) con quienes les rodean. En una primera estimación -pendiente, tal vez, de verificación- aquel que es suficientemente osado y demandante como para tomar una postura no indulgente frente a sus próximos debe autoexigirse tanto como para no incurrir en los errores o vicios que fustiga o reprueba (salvo que sea un insolente atrevido): "Se respeta a los que no son indulgentes con los que parecen pecar; porque las cosas que uno mismo hace, se dice que nos se las reprocha uno a los que están cerca de él, y en cuanto no las hace, es evidente que las ha de reprochar" (H 87).

Ciertamente, la deducción no es perfecta; lo que habría que probar es que el que reprocha (o sea el no indulgente/tolerante) nunca incurre en el defecto denunciado (por lo cual es respetable). Pero, aún así, al primer golpe de vista es generalmente obvio -en algunas actividades, como la enseñanza, particularmente evidente, en la relación profesor/alumnos- que quien es muy tolerante/indulgente o, lo que es lo mismo, muy poco demandante/exigente, ha resuelto de antemano no ser demasiado autoexigente. Así que, a sensu contrario, quienes, con exceso, "son indulgentes con los que parecen pecar" (es decir, los tolerantes, siquiera los que lo sean en exceso) son menos respetados/respetables.

Finalmente, hay que volver a la dependencia de la tolerancia, supeditada al respeto. Cuando el respeto y la consideración a la persona no están claramente debajo de la tolerancia, ésta no es una virtud ética o política, sino que deviene manifestación de indiferencia o desprecio, cálculo prudencial ("regla de oro"), o reacción de impotencia ante lo que ni aprobamos ni estamos en condiciones de impedir.

VII.7. Los imperativos éticos de respeto y tolerancia.

Se da en suponer que hay sendos imperativos de respeto y tolerancia. Ya vimos (B 53) que la UNESCO declara que la tolerancia, entre otras muchas cosas, "no sólo es un deber moral, sino además una necesidad política y jurídica". A veces, los dos presuntos imperativos se vinculan o se sitúan en un mismo plano; otras se distingue entre un imperativo ético de respeto y un imperativo socio-político de tolerancia. Ello vendría a reforzar mi tesis de que -pese a su vinculación subjetiva- tolerancia y respeto pertenecen objetivamente a dos conjuntos de valores distintos: el respeto, a las actitudes que exige la justicia, la tolerancia, a las conductas prudentiales.

Sin embargo, como es habitual, las confusiones son muy frecuentes. Así en su "Ética social" y con referencia a la filosofía de los valores, asegura A. F. Utz: "La filosofía de los valores no está desorientada respecto a este problema (el de una norma general que posibilite la vida en común). Conoce perfectamente un imperativo común que vincula a todos los miembros de la sociedad. Pero esta exigencia carece de contenido. Consiste sencillamente en el respeto, la tolerancia" (H 88).

He aquí, compendiadas, varias de las tergiversaciones más comunes sobre la tolerancia. Si queremos hablar de un imperativo de tolerancia para la convivencia, habría que dejar claro que prescindimos de todos los ecos kantianos y hasta de las connotaciones éticas de la palabra "imperativo"; que nos estamos refiriendo a un principio social y norma de conducta que facilita la vida en común. Si no lo hacemos, estaremos provocando la equivocidad, sobre todo cuando de ese imperativo se dice que "vincula a todos los miembros de la sociedad"; sin explicar la naturaleza ni la fuerza de tal vínculo: ¿Consejo o mandato?; ¿sugerencia o norma coercitiva?.

En lo que atañe a la carencia de contenido, también habría que precisar que el mandato ético de respeto y la invitación social a la tolerancia -siendo bien diferentes- coinciden, sin embargo, en que ni son estrictamente formales ni les corresponde el rasgo de la universalidad, aunque un cierto principio ético de respeto interpersonal es plausible, siendo inviable -en cambio- una norma de tolerancia universal.

Finalmente, el párrafo transcrito hace equivalentes -como sinónimos- respeto y tolerancia. El carácter presuntamente obligatorio (deber ético social) de respeto y tolerancia suscita el paralelismo entre las relaciones tolerancia/respeto y las relaciones tolerancia/derechos o libertades. Cuando se insiste en aquella sentencia de origen balmesiano según la cual "no tiene el mismo derecho el error que la verdad" (H 89), se está atribuyendo derechos -ya sean iguales, ya sean diferentes- a los valores de verdad de las doctrinas u opiniones, siendo así que sólo las personas tienen derechos (aunque bien puede tratarse del derecho a expresar y defender la verdad en la que creen).

No obstante, la propia afirmación contiene un acierto radical, aunque insospechado; la verdad merece respeto, no así el error, que es precisamente aquello que puede merecer (si acaso y sólo) tolerancia. La verdad, como también afirmaba Balmes, no se tolera; se respeta o abraza. Hablando en términos generales -sin referencia a una concreta opinión- lo que, propiamente, se puede tolerar es el error, porque no merece respeto, como la verdad. Otra cosa es que, en la comunicación interpersonal, la doctrina u opinión objetivamente verdadera puede legítimamente ser tolerada por quien -equivocada, pero sinceramente- la reputa como falsa. Pero aún en ese caso, bien puedo yo proponer a otro la opinión que tengo por verdadera, con la solicitud de que me la acepte o, en otro caso, me la tolere. Seguramente tengo derecho a ser respetado, pero no puedo exigir (sino solicitar) tolerancia para mis actos y opiniones. La tolerancia y la no tolerancia se hallan en el campo de la decisión personal, de la subjetividad.

Incluso gozando el respeto de una objetivación mucho más directa y contundente que la tolerancia, con frecuencia nos encontramos que las evaluaciones sociales en este ámbito son inconsistentes, lo que parece requerir cautela a la hora de fijar imperativos. ¿Cuántas veces se comprueba que lo que se ha supuesto un personaje **respetable** era sólo un personajillo **respetado** (en exceso)? Es muy probable que muchos objetos que las habituales pautas de reconocimiento y valoración social identifican como "tolerables" sean únicamente **tolerados** (de momento).

Una característica de la tolerancia es que implica una contemplación o consideración peculiar, que no está motivada por el objeto tolerado, sino -entre otras cosas- por un respeto previo y autónomo al autor de aquello que se tolera. Ahora bien, conviene recordar que el respeto es un **motivo motivado**; es -ya lo hemos visto- motivo impulsor de la razón práctica, pero tiene, a su vez, un motivo racional, el cumplimiento del deber. El deber cumplido provoca el sentimiento del respeto, que es doblemente exclusivo: sólo hacia los hombres (porque sólo ellos están sometidos al deber) y sólo -por razones obvias- en tributo a aquellos hombres que, efectivamente, cumplen con su deber. "Tal idea de la personalidad que hace nacer el respeto mostrando a nuestra vista lo sublime de nuestra naturaleza (conforme a su determinación), permitiéndonos notar a la par la ausencia de conformidad de nuestra conducta con ella y deshaciendo, por lo tanto, la presunción, es normal y sencilla de comprender aun para la razón humana más simple" (H 90).

Las personas efectivamente respetables (o, si se prefiere, "especialmente" respetables) lo son en razón de su ejemplaridad. El respeto resulta particularmente "visible" (o exigible) ante las personas ejemplares, cuyo ejemplo genera como un "tributo" que se impone a la voluntad; se trata de un respeto que humilla, por la consideración diferencial de nuestras respectivas conductas. "La ley que me presenta su ejemplo aniquila mi presunción, al comparar mi conducta con esa ley, cuya realizabilidad y cumplimiento veo ante mí demostrada por el hecho

(...) **El respeto es un tributo, que a pesar nuestro, no podemos rehusar..." (H 91).**

Ya Aristóteles juzgaba que, siendo la vergüenza "una representación imaginativa de lo que se refiere a la deshonra" y como quiera que "nadie se preocupa de la opinión, sino de los que opinan, es necesario que se avergüence uno ante aquellos de quienes se tienen cuenta". Por todo ello, viene a resultar que "se respeta a las personas que no están expuestas a estas cosas (vergonzosas)". Aunque se aluda a la excelencia de modo directo, está sobreentendida la ejemplaridad de una conducta honrosa (como opuesta a la acción abochornante) (H 92).

Puesto que el respeto está sujeto a cuantificación, podrá llegar a ser nulo, en los casos de falta de ejemplaridad, por incumplimiento de la ley moral: "Un ser humano puede ser para nosotros objeto de amor, terror o admiración, e inclusive de estupefacción, y no por eso ser objeto de respeto" (H 93). Así pues, el respeto hacia el otro ni es absoluto ni incondicional; no vaya a ocurrir que -cerrando los ojos a la realidad- hagamos del principio "homo homini res sacra" antihobbesiano un atolondrado cántico a la efectiva sacralización del individuo que tenemos delante quien -probablemente- tendrá tantos motivos de arrepentimiento y avergonzamiento propio como nosotros mismos.

Dice Dunn que la mutua comprensión implica cierto respeto recíproco. No obstante, añade: "Pero no la necesidad de **ninguna** clase de respeto ni la posibilidad de un respeto total. (Todos nos portamos deplorablemente durante parte del tiempo, y algunos de nosotros tenemos una conducta deplorable durante gran parte del tiempo). No tiene sentido que tratemos de obligarnos a otorgar a otros un nivel y una clase de respeto que no tenemos razón alguna para concedernos a nosotros mismos" (H 94). Es decir, que el respeto habitual y altruista (concedido a priori y mantenido salvo prueba en contrario) no excluye deplorar, denostar y aborrecer las acciones, opiniones, etc. de la persona comúnmente respetada. No será ocioso recordar que fue la hipocresía

inherente al "debido respeto" a quien no se lo merece la que acuñó el desvergonzado calificativo de "respetable" para un público nada sensible ni entendido en la tauromaquia; "el respetable" equivalía, despectivamente, a la plebe o la canalla.

En el otro lado, es preferible volver a la modestia de la tolerancia como actitud o disposición posible; aquella que -como hábito menor y subordinado al respeto a las personas- tiende a no impedir, aunque nos fuere posible, las realizaciones de los demás, a pesar de que no las aprobemos. Y es muy necesario -y no muy difícil, aunque, a veces, lo parezca- distinguir entre el simple tolerar una opinión (que no se comparte o que, incluso, se desprecia) y la enormidad que significaría mostrar (o vernos obligados a expresar) asentimiento o respeto hacia una opinión que consideramos falsa, errónea, perniciosa... "Pienso que Mill hubiera estado de acuerdo con esto. Creyó que mantener firmemente una opinión significaba poner en ella todos nuestros sentimientos. En una ocasión declaró que cuando algo nos concierne realmente, todo el que mantiene puntos de vista diferentes nos debe desagradar profundamente. Prefería esta actitud a los temperamentos y opiniones frías. No pedía necesariamente el respeto a las opiniones de los demás; lejos de ello, solamente pedía que se intentara comprenderlas y tolerarlas, pero nada más que tolerarlas. Desaprobar tales opiniones, pensar que están equivocadas, burlarse de ellas o incluso despreciarlas, pero tolerarlas. Ya que sin convicciones, sin algún sentimiento de antipatía, no puede existir ninguna convicción profunda; sin ninguna convicción profunda no puede haber fines en la vida, con lo cual nos encontraríamos al borde del terrible abismo en el que Mill se halló alguna vez" (H 95).

Si deseamos considerarla una virtud, no podemos imaginar que la tolerancia excluya la firmeza en las convicciones propias ni nuestra vinculación emocional con ellas. En todo caso, al hilo de la reivindicación de tolerancia sin menoscabo de nuestras convicciones y sentimientos que formulan Mill-Berlin, expongo mi opinión de que no es tolerancia sino

respeto lo que, en ocasiones, falta en la comunicación social, la controversia política o el diálogo entre los ciudadanos. Nuestro problema (que desde la frivolidad se pretende zanjar tildando de "intolerantes" lo mismo a los asesinos que a los integristas o, incluso, a las personas de arraigados criterios) no es un déficit de tolerancia sino -lo que es más grave y profundo- una escasez de respeto mutuo: aceptar que el otro vote a cualquier partido, sea militante de un sindicato o fiel de una confesión religiosa no requiere tolerancia, sino respeto a sus libertades y derechos fundamentales.

Por todo ello, un cierto respeto, un mínimo de respeto condicionado (entre otras cosas, a la reciprocidad), puede alcanzar el status de un imperativo ético. Sin embargo, no es razonable imponer la tolerancia, ni siquiera genéricamente. Un hombre es -de por sí, como hombre, y en principio- digno de respeto, mientras no nos demuestre lo contrario, con independencia de su edad, raza, sexo, estado de salud o nivel de renta. Una opinión será tolerable -si lo es- no por ser "opinión" o expresión de una persona (ella misma, en principio, respetable), sino por su contenido concreto. "Pero es el respeto a la persona el que puede llevarme a no respetar sus opiniones si éstas son delirantes o gratuitas (...) La tolerancia, sencillamente, no es una magnitud que pueda tratarse formalmente, sino que depende de un marco de condiciones que hacen posible precisamente su aplicación; este marco es el que no puede ser discutido, si el concepto mismo de tolerancia puede mantener su sentido" (H 96).

VIII. CAMPOS SEMÁNTICOS CONTIGUOS O AFINES PARA EL SUJETO TOLERANTE: LA TOLERANCIA ENTRE LAS RELACIONES HUMANAS DE BASE DESIGUAL E INTENCIÓN IGUALATORIA. ()*

VIII.1. Amor.

Aunque este concepto no sirva para muchos de los sentidos y usos de la tolerancia, ha sido identificado con alguno de ellos, como lo hace D. Höffe (I 1), para quien la tolerancia no es sino una "forma secularizada y moderada de amor al prójimo". En ese sentido, se viene a defender que la tolerancia es -al menos en alguna de sus formas- una especie de "caridad light". Ya Christian Thomasius defendió en 1.696 ("De las causas de la infelicidad general") que la tolerancia es una de las cinco virtudes generales en que se concreta el "amor racional que es la causa de la tranquilidad o alegría del espíritu en la que reside la mayor felicidad temporal". Esas virtudes generales, además de la tolerancia, eran la amabilidad con los subalternos, la sinceridad, la modestia y la paciencia (I 2).

Por eso, Thomasius supone que de la falta de amor racional proceden males sociales y defectos personales entre los que cabría destacar la intolerancia, el interés propio (egoísmo), la dureza de corazón, la infidelidad, la belicosidad y la altanería: "La mayoría de los hombres buscan o bien elevarse y crecer por encima de los demás de manera torpe y primitiva, o bien oprimir en secreto de manera engañosa a otros y hacerles inferiores. ¿Acaso no ganan en número los que buscan pelea y los violentos, a los tolerantes y pacíficos?" (I 3).

(*) Las notas y citas correspondientes a este capítulo VIII (I) comienzan en la página 423

En parecido sentido, Joaquín Ruiz Giménez sitúa en el egocentrismo la causa más íntima de la intolerancia, de modo que la exaltación de la propia dignidad (individual o colectiva) y el excesivo aprecio de ella, con desprecio (o, al menos, menosprecio) de lo ajeno, vendría a ser la causa de la intolerancia (I 4). No obstante lo cual, también hay que considerar la muy fundada teoría de Max Horkheimer, según la cual es la tolerancia liberal la que se nutre del menosprecio (indiferente y relativista) para con el hombre (I 5).

De todas maneras -dejando al margen, por equívocas, las menciones al "amor racional" de Thomasius, que no equivale a lo que comúnmente se entiende por "amor"- una eventual relación entre el amor propio en demasía (engreimiento, exceso de autoestima, egocentrismo...) y la intolerancia no ponen necesariamente en conexión la tolerancia con el amor al prójimo. Si mantenemos la teoría básica de que tolerar es levantar provisionalmente una prohibición o limitación, podremos comprender que el amor poco, muy poco, tiene que ver con eso. Vayamos a las fuentes. En el Levítico (17) se contiene el "Código de santidad", que continúa con prescripciones acerca de la castidad (18) y leyes varias (19). Los apartados 15/18 de las leyes varias enumeran una serie de prescripciones de comportamiento recto (justo) con los demás, tales como:

- 19.15. "No cometerás injusticia en juicio..."
- 19.16. "No serás calumniador ni chismoso..."
- 19.17. "No aborrezcas en tu corazón a tu hermano..."
- 19.18. "No procures la venganza ni conserves la memoria de la injuria..."

De manera súbita y sin relación lógica alguna con las proscripciones anteriores, el versículo 19.18 interrumpe la secuencia y ordena: "Amarás a tu prójimo como a tí mismo. Yo soy el Señor". La prescripción imperativa de una conducta **positiva** como la enunciada supone un salto

cualitativo, un cambio esencial respecto al conjunto de prohibiciones precedentes. El precepto positivo tiene su continuación en el 19.33/34: "Si algún forastero viniera a vuestra tierra y morase de asiento entre vosotros, no le zaheriréis, sino que vivirá entre vosotros como natural del país, y le amaréis como a vosotros mismos..." El amor (y su imperativo) no tienen relación directa con las prohibiciones anteriores, que regulan un comportamiento justo (no hacer daño injusto a los demás), ni con el eventual levantamiento de esas u otras prohibiciones, lo que podría denominarse tolerancia. En ese sentido, aun aceptando el fondo de su tesis, no juzgo afortunada la expresión de R. Girard para quien el imperativo "amarás..." es "la reinversión positiva" de las prohibiciones o proposiciones negativas anteriores (I 6).

Espinosa hereda la doble raíz judía (y luego cristiana) del amor. Por un lado, el amor de gratitud, de correspondencia; el amor fácil, estrictamente prudencial (o racional): amar a quien nos ama. "El agradecimiento o gratitud es un deseo, o solicitud del amor, por el que nos esforzamos en hacer bien a quien nos lo ha hecho con igual afecto de amor" (I 7). Pero, por otra parte, también el amor incondicionado del Levítico; amor a todos, incluso a quienes no nos aman,... hasta a aquellos que nos odian: "Quien vive bajo la guía de la razón se esfuerza cuanto puede en compensar, con amor o generosidad, el odio, la ira, el desprecio, etc., que otro le tiene" (I 8). La parte menos sólida de la exposición de Espinosa es que el amor a los enemigos sea precisamente propio de "quien vive bajo la guía de la razón". Parece ser un exceso inevitable desde su sistema.

Volviendo a Aristóteles, Paul Ricoeur hace un interesante análisis de la categoría de la **similitud**, correspondiente "a todas las formas inicialmente desiguales del vínculo entre sí mismo y el otro. La similitud es fruto del intercambio entre estima de sí y solicitud por el otro. Este intercambio permite decir que no puedo estimarme a mí mismo sin estimar al otro **como a mí mismo** (...) De este modo, se convierten en equivalentes la estima del otro **como sí mismo** y la estima del **sí mismo**

como otro" (I 9). Creo que estas expresiones nos permiten cerciorarnos de que la tolerancia no supone la amistad ni, menos, el amor. El análisis de Ricoeur, dentro del contexto aristotélico, considera que "los sentimientos de afección entre amigos y los caracteres distintivos de la amistad proceden, al parecer, del amor que uno se tiene a sí mismo", pero es también consciente de que, a renglón seguido, muestra Aristóteles en qué gran medida la amistad sobrepasa a cualquier tipo de tolerancia o, incluso, respeto: "la amistad consiste en desear y en hacer, por el amigo mismo, el bien, o por lo menos, todo lo que parece tal" (I 10).

Sería muy extraño que la tolerancia estuviera ligada con el amor (o con la caridad). No cabe olvidar que el apogeo de la tolerancia tiene lugar en la Ilustración y el paradigma de la convivencia no es, desde luego, el otro como prójimo ("ama a tu prójimo como a tí mismo"), pero no es siquiera el otro como amigo, con olvido de que "si los ciudadanos practicasen entre sí la amistad, no tendrían en manera alguna necesidad de la justicia, pero aun suponiéndoles justos, tendrían necesidad de la amistad" (I 11).

El paradigma ilustrado consiste, más bien, en el otro como conciudadano al que no hay motivo para amar (caridad) ni razón alguna para apoyar o ser solidario (amistad y justicia); basta con no perjudicarlo (legalidad y prudencia). "Sea todo el mundo tan feliz como el cielo quiera o como cada cual pueda hacerse a sí mismo, nada quitaré a nadie ni nada envidiaré; ¡pero a su bienestar o a su necesidad no tengo ganas de aportar nada! (I 12). Ya que la expresión kantiana está puesta en boca de un tercero -innominado y cuya existencia podría ponerse en duda- bueno será completarla con una famosa sentencia de Bernard Le Bouyer de Fontenelle (1.657-1.757) quien aseguraba: "Si tuviese la mano llena de verdades, me guardaría de abrirla" (I 13)

Ciertamente, la equivalencia de la tolerancia se daría, de modo accidental, con algunas de las clases y manifestaciones del amor.

Porque -como ya hemos visto en lo referente a la corrección fraterna- también puede ser amor no tolerar, censurar y reprender. "Desventurado el hombre que no tiene quien le amoneste cuando tiene necesidad de ello", decía Juan Luis Vives. Como asegura la sabiduría popular, "quien bien te quiere, te hará llorar".

En todo caso -lo mismo que el respeto, pero de forma aún más acentuada- el amor no es pertinente a las "cosas" toleradas, sino a las personas que las hacen: "...Se puede llegar a la exigencia evangélica del amor a los enemigos, lo que no supone un ejercicio de la tolerancia, que es más bien una especie de indiferencia frente a las ideas o las conductas de estas personas. Hay que diferenciar la caridad para con las personas y, en algunos casos, la tolerancia para con sus ideas, y en otros casos el rechazo de las ideas y las conductas de esas personas..." (I 14). De nuevo, la expresión de Claude Geffré insiste en que el amor a las personas no es condición **suficiente** para la tolerancia respecto a sus realizaciones, sin que tampoco el amor -sino el respeto- sea condición **necesaria** de la genuina tolerancia.

Incluso cuando el amor o el respeto hacia el autor inclinan a tolerar sus actos, aun en el caso extremo de que el amor lleve a tolerarlo/consentirlo todo, la valoración objetiva de lo tolerado no varía por ello (I 15). El amor puede llegar a consentirlo todo, pero no puede hacer que todo sea bueno o correcto. El valor de verdad de una opinión o el juicio moral sobre una acción no quedan alterados por algo tan extrínseco e impertinente como nuestro mayor o menor aprecio por quien sostiene la opinión o ejecuta el acto. Ni la amistad ni -menos aún- la tolerancia pueden alterar el valor moral de lo tolerado.

VII.2. Generosidad.

Implica una actitud generosa "la manifestación viva de interés por otras formas de vida" (I 16). También es generosidad renunciar a prohibir o

impedir aquello que uno puede y se siente inclinado a evitar. Como en el punto anterior, hay que matizar que también la generosidad es mucho más amplia que la tolerancia. Rara vez la actitud estrictamente tolerante incluye la abnegación y la renuncia hasta llegar a tolerar que el otro nos perjudique. Generosidad es, más bien, lo que describe la metáfora de R. Tagore: "El hacha del leñador pidió al árbol su mango y el árbol se lo dio". En las relaciones interpersonales, según B. Espinosa, la generosidad es un esfuerzo en pos de la unión y ayuda a los demás: "Por «generosidad» entiendo el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del solo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirse a ellos mediante la amistad" (I 17). La vinculación de generosidad y amistad marca los límites con la tolerancia que, esencialmente, no tiene por qué ser generosa

La tolerancia puede, en cambio, incluir una connotación de generosidad en su sentido degenerativo, de prodigalidad: "Una generosidad desligada de la fortaleza deja de ser ética y, aún cuando pueda seguir siendo transcendental en el sentido moral, sin embargo puede llegar a ser mala (perversa, maligna) desde el punto de vista ético..." (I 18). Esa es la perspectiva moral de la tolerancia sin límites, de la condescendencia atolondrada o aquiescencia acrítica.

En cualquier caso, cuando la tolerancia, como sucede frecuentemente, es manifestación de "una actitud negadora de toda objetividad no sólo desde el punto de vista teórico, sino también en la práctica", no le cabe duda a Horkheimer de que "dicha actitud no revela, ni siquiera inconscientemente y en contradicción consigo misma, una solidaridad con los demás hombres" (I 19).

VIII.3. Benevolencia ante lo diferente, minoritario, débil o vulnerable.

Tras el desenfocado arranque del concepto de tolerancia como forma secularizada y moderada de amor al prójimo, se ha extendido, frecuentemente, el concepto a la acogida y amparo de quienes lo precisan, acaso porque son objeto habitual de la intolerancia. Nos encontramos aquí, una vez más, con el carácter asimétrico de la oposición tolerancia/intolerancia; en este caso, ocurre que lo opuesto a la intolerancia hacia las personas no es la tolerancia, sino el respeto. Como dice Joseph Joblin, al hombre -con referencia que él hace al cristiano, pero vale universalmente- "le es preciso reexaminar el concepto de tolerancia que ha recibido del pasado para ver cómo le permite inscribir en la realidad la exigencia de benevolencia debida a todos, en las circunstancias presentes" (I 20).

En las expresiones aristotélicas, "en una palabra, la benevolencia proviene de cierta virtud y de cierta honestidad; ello se manifiesta cuando una persona nos parece buena, valiente o dotada de alguna cualidad..." (I 21). Los términos "virtud" y "honestidad", en la terminología aristotélica, implican que estamos tratando de la segunda naturaleza, de los hábitos, y no de inclinaciones "naturales", porque éstas serían ambivalentes. Como dice Girard, "todos los excesivamente optimistas respecto al hombre se esconden aquí: **hay en las relaciones humanas un principio de conflicto que no se puede resolver racionalmente**" (I 22). El principio de conflicto procede de la presencia en nosotros de un doble y desgarrador impulso o sentimiento, cuya tensión de contradicción amengua por la diversificación de sus objetos. Según Espinosa, "la naturaleza de los hombres está ordinariamente dispuesta de tal modo que sienten conmiseración para aquellos a quienes les va mal, y envidian a quienes les va bien, y ello con tanto mayor odio cuanto más aman la cosa que imaginan posee el otro" (I 23).

Ya en el ámbito de las reflexiones de Espinosa, conviene recalcar que, para él, la benevolencia -como, para muchos, la tolerancia- tiene sólo un sentido vertical descendente. En efecto, en muchos mensajes latentes se traduce la tesis de que sólo el poderoso, el fuerte, puede tolerar al débil; únicamente el superior al inferior. Así mismo, Espinosa cree que sólo sentimos benevolencia respecto a aquellos de quienes sentimos conmiseración; "La benevolencia es un deseo de hacer bien a quien nos mueve a conmiseración" (I 24) o, en parecidos términos. "Esta voluntad o apetito de hacer bien, que surge de nuestra conmiseración hacia la cosa a la que queremos beneficiar, se llama **benevolencia**, la cual, por ende, no es sino un **deseo surgido de la conmiseración** (I 25).

Pese a la referencia de Espinosa a la "conmiseración hacia la cosa", desde luego la benevolencia se refiere a las personas y no a las cosas. En ese sentido, probablemente sea la benevolencia la que lleva al creyente al respeto, la comprensión y entendimiento de los demás, haciendo falsa, en la práctica, la apreciación de J. Rawls (I 26), especie de a priori sociológico sobre la incapacidad de comprensión entre personas que no profesan la misma fe. Aunque el creyente mantenga íntegras sus convicciones, eso no elimina ni impide el entendimiento, sino que invita a él.

Si, con Aristóteles, referimos la benevolencia a su hermana mayor, la amistad, la tolerancia no corresponde -ni siquiera accidentalmente- a la benevolencia/amistad de la más alta especie ("la amistad verdadera conforme a la virtud") (I 27), sino a la amistad utilitaria (la de la "regla de oro" y concomitantes) o a la amistad grata (placentera), que se nutren de sentimientos no racionales. Por ello mismo, la tolerancia, cuando es entendida como "benevolencia", linda con el tolerantismo, al no tener un límite racional.

Como vimos al hablar del respeto en cuanto sentimiento referido a las personas, éste no es universal ni inalterable. Por eso, algunos proponen el paso de la ética de la benevolencia a la ética de la justicia, dentro del

desarrollo de la conciencia moral. Aunque sólo sea porque la benevolencia, según observó David Hume, es más bien miope, ya que la simpatía alcanza muy débilmente a los extraños, y nunca llega a hacer palidecer el resplandor de la justicia. "En general, puede ser afirmado que no existe una pasión en el espíritu humano que consista en el amor al género humano meramente como tal, independiente de las cualidades personales, servicios o relación con nosotros". O, como observa con su agudeza habitual, unas páginas más adelante: "Un hombre quiere más a sus hijos que a sus sobrinos, a sus sobrinos más que a sus primos, y a sus primos más que a los extraños, siendo iguales las restantes circunstancias" (I 28).

VIII.4. Buena voluntad, buena disposición.

Por supuesto, menciono el concepto vulgar (no el kantiano) de "buena voluntad", que obliga al tolerante a pasar por cosas que le molestan y a no oponerse a lo que, objetivamente, le contraría. En ese sentido es una voluntad de complacencia.

En su condición "formal", como actitud o disposición, la tolerancia es entendida como una buena disposición genérica hacia la persona que emite opiniones o realiza acciones que no aprobamos. Como ya he reiterado, el respeto a la persona no implica aceptar sus posiciones; precisamente ese respeto a la persona -que comporta un deber de sinceridad- es el que nos debe llevar a no tolerar sus actos u opiniones, si éstas no lo merecen, a nuestro juicio.

Probablemente, una faceta importante de la buena voluntad es el espíritu de imparcialidad; el ponerse en el lugar del otro, para intentar comprenderle. El esfuerzo por una comprensión mutua es una manifestación de la acogida generosa que ha de ofrecerse al otro, sobre

todo cuando el otro se ve forzosamente arrojado a solicitar nuestra acogida, sea intelectualmente comprensiva o físicamente hospitalaria.

VIII.5. *Condescendencia.*

Incorpora al consentimiento cierta calidad moral. Es, en definitiva, la acción de acomodarse al gusto y voluntad de otro por bondad, ya que dicho acomodo se hace por complacer al otro más que porque aquello que piensa, dice o hace nos agrade. Se acerca a la tolerancia en lo que tiene de indulgencia, a lo que añade el matiz de blandura o suavidad en el trato. Una actitud complaciente es más acogedora que la pura indulgencia.

No obstante, es preciso observar que esta condescendencia puede lindar con la adulación, cuando da a entender (siquiera por omisión) a quien -según nuestro criterio- está en el error que sus "opiniones" son equivalentes a otras cualesquiera y tan respetables como la verdad, o bien que sus malas acciones pueden ser justificadas a partir de una consideración relativista moral que tome especialmente en consideración su idiosincrasia temperamental o su peculiaridad cultural, no inferior -por supuesto- a ninguna otra (I 29).

Pero ahora más que el sentido habitual -"acomodarse al gusto y voluntad de otro"- quisiera evocar la raíz etimológica; procedente de "cum" y "descendere"; condescender sería, así, "descender con otro", ponerse a su altura, abajándonos lo que haga falta. Este concepto es especialmente fecundo en la tolerancia para con los menores y los alumnos. La "condescendencia", en esta interpretación, realiza exactamente -mediante el "descenso" inicial hacia el tolerado- el objetivo final de este capítulo VIII; es decir, la "intención igualatoria". Bajando hasta el nivel de comprensión del alumno, el maestro consigue formarle; esto es, ponerle a su propia altura.

La restringida área de aplicación de esta tolerancia-condescendencia no permite extender su ámbito operativo. El paternalismo y la acción tutorial que son factibles (y aún exigibles) con el menor de edad, resultan insufribles cuando se pretende desbordar su lugar propio, con miras a una aplicación generalizada. De nuevo, la condescendencia mezcla la tolerancia sobre las actuaciones de las personas con una impropia "tolerancia" respecto a las personas mismas. Como a esas personas se les debe respeto, la simple relación de condescendencia con ellas implica una insufrible humillación.

En efecto, a partir de la tolerancia ideológica (tolerancia sobre las opiniones, creencias, valores... de las personas), se reelabora la tolerancia hacia las personas, que fue, históricamente, previa. Hay que recordar que esa actitud no comporta respeto hacia la dignidad de la persona tolerada, sino simple **condescendencia** aplicada desde una posición de supuesta superioridad. De modo que no se parte del respeto que se merecen nuestros iguales, como seres racionales, sino de la benevolencia (condescendencia) con que se sopórta al inferior, disimulando sus faltas y debilidades.

Con ello, una vez más, subrayamos el carácter equívoco de este conjunto de significados de la tolerancia, toda vez que, rigurosamente, no está referida a la persona, sino a sus actuaciones; por ello, la benevolencia, la condescendencia, el amor, son notas conceptuales francamente impropias, aunque usuales, de la tolerancia.

VIII.6. *Compasión.*

Consideraré, para nuestro objeto, como sinónimos de "compasión" -un a modo de piedad laica- "misericordia" y "conmiseración". Compasión, en sentido literal, es sentir con otro o, mejor aún, sentir por otro; sentir lo que otro siente. Es, por ejemplo, el sentimiento que invocaba Martín

Luther King, bajo el nombre de "amor", cuando reivindicaba la tolerancia y la convivencia pacífica interracial.

La definición que Aristóteles nos dejó de la compasión -tal vez por connaturalidad- es de una expresividad patética: "Cierta tristeza por un mal que aparece grave o penoso en quien no es merecedor de padecerlo; el cual mal podría esperar padecerlo uno mismo o alguno de los allegados de uno, y esto cuando apareciese cercano; porque es evidente que es necesario que el que va a sentir compasión esté en tal situación que pueda pensar que podría padecer algún mal o él mismo o alguno de sus allegados, y un mal tal como se ha dicho en la definición, o semejante o casi tan grande..." (I 30). Además de esta visión "especular" de la compasión sobre el otro, que nos produce tristeza por la prefiguración de un posible mal nuestro, constituye también compasión el deseo -humanamente ingenuo, pero no psicológicamente estúpido- de aligerar el mal del prójimo, com-partiéndolo. Como dice Ricoeur (I 31), en su sentido fuerte, la compasión es el "deseo de compartir la pena de otro".

Partiendo del principio aristotélico de que "un amigo es otro yo" (I 32), explica Santo Tomás que "siendo propio de la tristeza el apesadumbrar, viene a ser como una carga, de la cual procura ser aliviado el que la sufre, y, por lo mismo, cuando uno ve que otros se contristan de su tristeza, fórmase cierta idea de que aquella carga la llevan con él, como si se esforzaran en aligerársela, y, en consecuencia, soporta como más llevadera la carga de la tristeza, del mismo modo que ocurre en las cargas materiales" (I 33).

En su "Autobiografía", Bertrand Russell incluye el siguiente autorretrato sentimental: "Tres pasiones, sencillas pero abrumadoramente intensas, han regido mi vida: el anhelo de amor, la búsqueda de conocimiento y una compasión insoportable por los sufrimientos de la humanidad". Tras exponer sus pasiones por el amor y el conocimiento, concluye: "El amor y el conocimiento, en la medida en que eran posibles, me conducían

hacia los cielos, pero siempre la compasión me hacía volver a la tierra. Los ecos de los gritos de dolor reverberan en mi corazón. Niños con hambre, víctimas torturadas por opresores, ancianos desamparados que son una carga odiosa para sus hijos, y todo el mundo de soledad, pobreza y sufrimiento constituyen una burla de lo que debería ser la vida humana. Ansío aliviar el mal, pero no puedo, y también sufro" (I 34).

La compasión viene referida al "semejante", puesto que -al menos, según Aristóteles- en el mal del compadecido podemos ver (imaginar) y temer nuestro futuro. Sin embargo, es preciso que el semejante no sea demasiado próximo, porque entonces lo que era compadecible se convierte en terrible. "Las cosas, pues, de que se siente compasión son éstas y sus semejantes; se compadece a los conocidos, si su familiaridad no es demasiado cercana; ya que, respecto a éstos, sentimos lo mismo que si nos ocurriese a nosotros (...) Se compadece también a los semejantes en edad, en carácter, en hábitos, en dignidades, en linaje; ya que en todos estos parece más claro lo que también le puede ocurrir a uno; porque conviene decir aquí que, en general, lo que tememos para nosotros, esto es lo que compadecemos cuando les ocurre a los demás" (I 35).

La compasión se ejerce, por supuesto, ante el derrotado; aunque no haya sido vencido por nosotros, incluso -y especialmente- ante aquel que nace ya derrotado. "Ante los vencidos, la adecuada distinción histórica personalista consiste en compartir su derrota para trocarse en victoria sin revancha. El vencido, el caído, aquel que no puede ponerse a nuestra altura porque ya ni siquiera tiene pies, es estéticamente superior porque nos eleva en la medida en que, al desencadenar en nosotros la acción solidaria de elevarle, nos elevamos todos con su impotencia" (I 36).

Una de las pruebas más patéticas de los excesos a los que puede conducir el racionalismo, por un lado, y la cerrazón sistemática, por otro, nos la da la valoración que la compasión tuvo durante la época ilustrada. Los ilustrados opinaron que la compasión es más una debilidad que una

virtud. Incluso, como debilidad, la compasión motiva una conducta sospechosa. Hasta el propio Kant dejó escrito que "la compasión no puede reclamar para sí la dignidad de la virtud". Y es que los hombres ilustrados veían en la compasión un sentimiento de blandura poco viril y nada justiciero que omitía el esfuerzo por la realización del orden final; la plena ejecución de la justicia. Así pues, para los ilustrados, la compasión es un sucedáneo que impide la efectiva lucha por la justicia o, peor aún, realiza cierta injusticia, ya que se mueve en favor de alguien que es desgraciado, sí; pero lo es culpablemente (I 37).

Ya Espinosa -como era esperable dentro del contexto de su "Ética demostrada según el orden geométrico"- llegó a decir aquellas terribles palabras según las cuales "la conmiseración, en el hombre que vive bajo la guía de la razón, es por sí mala e inútil", para concluir, como Escolio de esta proposición L, en la advertencia de que "quien acostumbra a ser tocado de conmiseración, y se conmueve ante la miseria o las lágrimas ajenas, suele hacer cosas de las que luego se arrepiente, tanto porque, si nos guiamos por el mero afecto, no hacemos nada que sepamos con certeza ser bueno, como porque con las falsas lágrimas nos embaucan fácilmente". Por eso, el Corolario de la misma proposición no puede ser más terminante: "De aquí se sigue que el hombre que vive según el dictamen de la razón se esfuerza cuanto puede por conseguir que la conmiseración no influya en él" (I 38). No obstante, medio siglo antes, Miguel de Cervantes había puesto en boca de Don Quijote, como consejo a Sancho, el principio que, tomando conciencia del riesgo de una compasión injusta, procura mantenerla en sus propios límites: "Hallen en tí más compasión las lágrimas del pobre, pero no más justicia, que las informaciones del rico" (I 39).

Pese a todos los excesos racionalistas e ilustrados, la compasión es una virtud de un talante y un rango muy superiores a los de la tolerancia que ellos lanzaron al estrellato entre los valores. Sin exageración, puede decir Arnold Toynbee que: "La compasión -el amor que se consume en el servicio a los demás- es el motivo que inspira a los mártires y que torna

creativo su autosacrificio" (I 40). Todavía, aludiendo a una posición personal similar a la de Russell, añade: "Así pues, el alma nacida en el seno de una sociedad en desintegración puede lograr desvincularse y recuperar, en un plano más elevado, el sendero del crecimiento del que esa sociedad se ha extraviado. Pero no lo conseguirá tratando de escapar al sufrimiento, sino admitiéndolo y respondiendo a él" (I 41).

Como dice Reyes Mate: "La compasión es la mediación sensible o naturalizada entre lo particular del sentimiento y lo universal de la dignidad humana" (I 42). Si, por un lado, la compasión -igual que la tolerancia, en su aspecto puramente subjetivo- es un sentimiento, ese sentimiento no está fundado en ningún tipo de intersubjetividad simétrica, puesto que arranca de la constatación de que el otro no ha alcanzado la dignidad debida, lo que invita a realizarla. En ese sentido, continúa Reyes Mate: "Cualquier universalidad que tratara al otro como si (como si ya tuviera su dignidad) -tal y como quiere el imperativo categórico kantiano- dejaría al otro sumido en su desgracia..." (I 43).

Respecto a la compasión y al humanitarismo, incluyendo una crítica al darwinismo social, son de resaltar las palabras de Karl Popper: "De acuerdo con algunos escritores modernos... el hombre cometió su error decisivo cuando se civilizó y especialmente, cuando comenzó a ayudar a los débiles; antes de ello era un hombre-bestia casi perfecto; pero la civilización, con sus métodos artificiales de protección a los débiles, lo condujo a la degeneración, aproximándolo cada vez más a su destrucción final (...) La teoría de que la raza humana podría perdurar un poco más de no cometer el fatal error de ayudar a los débiles es sumamente cuestionable; pero aun si fuera cierta, ¿es tan sólo el grado de supervivencia de la raza lo que realmente nos importa?, ¿o es este hombre-bestia, casi perfecto, tan estimable que debemos preferir la prolongación de su existencia (ya existió bastante tiempo de todos los modos) a nuestro experimento de ayudar a los débiles?" (I 44).

Vinculada con la compasión, la **ternura** expresa el modo de la tolerancia con el niño, con el enfermo, con el anciano... Como ánimo delicado y accesible a cualquier impresión exterior, la ternura aporta el trato blando, afectuoso y facilitador que el débil precisa.

VIII.7. Clemencia.

La clemencia se encuadra, en la Ética clásica, junto a la mansedumbre, la continencia y la modestia, como partes potenciales de la templanza. Es la virtud moderadora de la acción o punición exterior, siendo su vicio opuesto el exceso de ira (I 45).

Siguiendo el "De la clemencia" de Séneca, es fácil advertir que muchas de las preocupaciones actuales sobre la tolerancia son bien antiguas. En lo que se refiere a la definición, según Séneca, la clemencia es la "moderación del espíritu en el poder de castigar o la lenidad del superior para con el inferior en el señalamiento de las penas. (...) También puede definirse como una inclinación del alma a la lenidad en la imposición de penas (...) Y con todo eso, todos entienden que clemencia es doblarse más acá de lo que podría imponerse por justicia" (I 46).

Naturalmente, ya Séneca se enfrentaba a concepciones hostiles a la clemencia: "Bien sé que algunos creen que la clemencia es la mantenedora de los malos; porque sin el crimen es baldía la clemencia, y es ella la sola que no tiene nada que hacer entre inocentes". La argumentación en contrario de Séneca subraya uno de los aspectos más interesantes de la tolerancia; siempre involucra a terceros, para lo bueno o para lo malo: "Así como la medicina es remedio de los enfermos y tiene la estima de los sanos, así también a la clemencia, aunque la invoquen los merecedores del castigo, también la reverencian los inocentes" (I 47).

Aunque sea tratando sobre la clemencia, ya Séneca parece aludir a los excesos del tolerantismo o tolerancia sin límite: "De todos modos, no conviene perdonar en todo caso a ojos ciegos; pues cuando se borra toda diferencia entre buenos y malos, síguese la confusión y cobran auge los vicios" (I 48). Y es que, aunque la tolerancia se acomode a la piedad, ninguna de las dos es incondicionalmente obligatoria. De hecho, la ira -como opuesta a la piedad- no siempre es mala. Aranguren, en su "Ética", hacía recordar que "la ira en sí misma no es vicio, sino pasión, y por eso, el defecto de ira es vicioso. En la punición debe distinguirse, según se proceda, **cum passione o ex passione**. El proceder apasionadamente, siempre que al apasionado le asista la razón, está muy lejos de ser vicioso. Lo vicioso es proceder movidos solamente **ex passione**, por la irracional pasión" (I 49).

Finalmente, Séneca es consciente de la dificultad de atinar en la perfecta dosis de la clemencia (y de la tolerancia, podemos agregar): "Ni conviene tener una clemencia promiscua y vulgar ni tampoco estrecha, porque tanta crueldad es perdonar a todos como a ninguno" (I 50).

IX. OTROS CAMPOS SEMÁNTICOS AFINES: LA TOLERANCIA Y LAS RELACIONES HUMANAS DE SUPERIORIDAD, EN FUERZA O RAZÓN. ()*

Aunque la temática de este capítulo -en cuanto atañe a relaciones en las que el sujeto tolerante aparece como revestido de superioridad- guarda cierta conexión con la que se aborda en el capítulo XIII, la tolerancia en el ejercicio del poder, intentaré evitar redundancias. Para ello, en los dos epígrafes que siguen, me limitaré a precisar algunas perspectivas de la tolerancia **privada**, la que puede regir las relaciones entre los individuos, dejando la tolerancia **pública** para el capítulo final.

IX.1. Cesión/concesión.

He aquí dos conceptos que, pese a que su parentesco con la tolerancia es sólo remoto, parecen haber influido en exceso en algunas connotaciones populares de aquélla. Invoco su uso vulgar, sin entrar en las instituciones jurídicas correspondientes.

Cesión (de "cedere" y "cessio") es, a nuestros efectos, renuncia; precisamente renuncia a un derecho o interés legítimo, en favor de otro. Por su parte, la concesión, como acción y efecto de conceder (de "cum" y "cedere"), viene a significar aquí otorgamiento, donación o dispensa, teniendo el especial perfil de ejercicio del poder por el cual se otorga favor o beneficio a alguno (antiguamente, privilegio).

Conviene rechazar, de entrada, la concepción de la tolerancia como "consentimiento" en el preciso sentido de asentimiento o convenio; tolerar no implica de ningún modo suscribir completamente lo tolerado, sean acciones u opiniones.

(*) Las notas y citas correspondientes a este capítulo IX (I) comienzan en la página 433

Por otra parte, es preciso matizar el supuesto de que sólo el poderoso "concede" (vale decir, "tolera"). A nuestros efectos, como quiera que tolerar no consiste en otorgar ningún fuero especial o dispensa tributaria, "concede" todo el que tendría suficiente poder como para no hacerlo, fueran cuales fuesen los efectos de su negativa. Elaborado su concepto como si estuviese gravitando en torno a la cesión/concesión (que es sólo uno de los rasgos de la tolerancia), es errónea la suposición de que tan sólo el poderoso puede tolerar, cuando también cabe (y es precisa) la tolerancia en la relación entre iguales.

Son interesantes algunas facetas de la cesión y la concesión para iluminar el concepto de tolerancia. En primer término, es requisito característico de la cesión -incluso en el terreno jurídico- aquel que establece que el cedente sólo puede operar sobre lo que sea de su propiedad. Es decir, la cesión -como la tolerancia- debe ejercitarse con buen cuidado de que su ejercicio no redunde en perjuicio de tercero (Extremo que es objeto de generalizada amnesia).

La cesión implica enajenación (alienación) o transmisión de derecho en favor de otro; es decir, supone un especial reconocimiento del otro en cuyo favor se cede. El objeto de la cesión es el derecho o interés renunciado por un sujeto cedente en favor de otro sujeto cesionario. Lo mismo sucede en la tolerancia; no cabe suponer que lo tolerado sea la persona, sino sus acciones, opiniones, etc. La dimensión de afecto o respeto hacia la persona (*alienus*) está presente en la fundamentación de la cesión-concesión y de la tolerancia.

El Derecho histórico español ofrece una peculiaridad muy interesante en la unidireccionalidad de la cesión y, por extensión, de la concesión. La ley 9, título 3º, libro II del Fuero Juzgo prohíbe expresamente la cesión de los derechos políticos (la voz) a otro más poderoso para que los ejerza (hable por el menos poderoso o más débil) (J 1). Por lo demás, el acto jurídico por el cual el desposeído entrega sus bienes al poseedor

nunca ha recibido el honroso nombre de concesión, sino el de usurpación violenta, ni se puede confundir al concesionario con el expoliador.

IX.2. Consentimiento.

El consentimiento significa, en su acepción más plena, la aceptación o admisión de un criterio ajeno -que, en consecuencia, pasa a ser también, en cierto modo, propio- o el asentimiento, anuencia, aquiescencia, aprobación o beneplácito respecto a una opinión o conducta. En ese sentido riguroso, no se relaciona con la tolerancia, cuando se permite o autoriza formalmente a alguien a hacer algo. No obstante, hay que entender, restrictivamente, que "consentir" no prejuzga la vinculación de quien consiente, ya que equivale a venia, licencia o permiso (J 2).

Aquí utilizaremos la acepción más amplia, según la cual consiente -y, en este sentido, se arrima a la tolerancia- quien admite algo que contradice su propia opinión o deseo, aunque sea con cierta resistencia interior. La última acepción muestra que el consentimiento equivale al dejar pasar, a la tácita contemporización puntual con algo -siquiera sea por la ausencia de oposición expresa-, a base de disimular o hacer la vista gorda. En este sentido, también tiene que ver con alguna de las significaciones de la tolerancia.

Precisamente, el consentimiento -aún en su sentido restringido- comparte un problema moral con la tolerancia: "Qui tacet, dum loqui tenetur, consentire videtur"; el que calla, otorga (versión libre, de la sabiduría popular). Por tanto, hay que tomar conciencia de que la actitud tolerante puede hacer brotar una responsabilidad compartida con el autor del acto tolerado. ¿Hasta qué punto se puede consentir el mal o no impedirlo, cuando nos es factible?. No son precisamente virtuosos los excesos en la adhesión: "Los que consienten, que se complacen y

deleitan en el mal que cometen otros, se hacen reos de él, como si ellos mismos lo cometieren" (J 3).

Frente a todas las facetas facilitantes, permisivas, posibilitadoras de la tolerancia -cuya valoración moral debe discutirse **in concreto y no in género**- hay otra obligación primaria, cuya vigencia no puede ser eludida: pudiendo evitar el mal, quien lo consiente se hace cómplice de él. Aún resulta plenamente defendible el escalado de obligaciones que la moral clásica imponía a quien fuera conocedor de la próxima comisión de una injusticia:

- 1º. En cuanto sea posible, impedirla.
- 2º. Si no lo es, manifestar nuestra oposición y corregir al injusto.
- 3º. En todo caso, no incurrir nunca en complicidad con la injusticia.

Como decía Demócrito de Abdera: "Bello es impedir que alguien cometa injusticia; y si ello no es posible; al menos no hacerse cómplice" (J 4). En este sentido, conviene reparar en que la tolerancia puede, ocasionalmente, tener límites permeables con la complicidad.

IX.3. *Indulgencia.*

De "indulgere", se refiere a la facilidad en perdonar o disimular las culpas o en conceder gracias. En sentido estricto, para el Derecho Canónico es el perdón que, ante Dios, concede la autoridad eclesiástica de la pena temporal debida por nuestros pecados. (Como es conocido, uno de los motivos del cisma luterano fue la discusión acerca de la potestad de la Iglesia para conceder indulgencias).

Dejando para más adelante los aspectos jurídicos y políticos (indulto), obra con indulgencia quien tolera ciertas doctrinas u obras cuando -desde su posición de certeza (epistemológica) acerca de la verdad y el bien- "sabe" que las doctrinas toleradas son erróneas y/o las obras son

malas. En cierto sentido, la tolerancia teológica no puede ser sino indulgencia.

La indulgencia como actitud, en relación con la tolerancia, es la inclinación a perdonar. Es frecuente encontrar personas que vituperan este tipo de "tolerancia" y creen que tal concepto y, más aún, su ejercicio ya pasaron a la historia... No encuentro razón alguna para repudiar una disposición tan saludable como la de perdonar, sobre todo si se acompaña de la actitud (probablemente aún más sana) de pedir perdón. Como, inevitablemente -a veces, sin darnos cuenta-, nos estamos causando mutuamente molestias, roces y perjuicios diversos, un convenio de indulgencia por el que, con toda reciprocidad, nos otorguemos el perdón, ha sido, es y presumiblemente seguirá siendo una imperiosa necesidad para la pacífica convivencia entre los hombres.

Tampoco puedo aceptar que la inclinación a la indulgencia no tenga ya relación con la sensatez que resulta propia de un hombre especialmente dotado de cualidades, como pensaba Aristóteles, para quien "la indulgencia es, pues, un sentido de las cosas que sabe apreciar lo honesto y que juzga rectamente" (J 5).

Por su parte, Kant estimó que la indulgencia nos libra del aborrecimiento mutuo (y aun del odio a nosotros mismos). Definida la propensión al mal ("el hombre es malo por naturaleza") como el principio subjetivo de la posibilidad de desvincularse de la máxima de la ley moral, hay que afirmar que "el hombre (incluso el mejor) es malo solamente por cuanto invierte el orden moral de los motivos, al acogerlos en su máxima: ciertamente acoge en ella la ley moral junto a la del amor a sí mismo; pero... hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del seguimiento de la ley moral..." (J 6). Como quiera que "para nosotros se llama bueno aquel que es un **hombre malo de la clase general**", es preferible "apartar los ojos de la conducta de los hombres a fin de no contraer uno mismo otro vicio, el de la misantropía"

(J 7). Si no fuera por ese indulgente disimulo, acabaríamos aborreciéndonos.

Por lo demás, el valor moral de la indulgencia se acrecienta a **sensu contrario**, al considerar los motivos esgrimidos por quienes lo rechazan. Según Hegel, es un obstáculo inútil para las proezas de los héroes **(J 8)**.

X. NUEVOS CAMPOS SEMÁNTICOS CONTIGUOS: LA TOLERANCIA COMO ACTITUD PERSONAL, OMITIENDO CUALQUIER REFERENCIA AL OTRO. ()*

X.1. Disimulo.

Me aparto de la acepción de disimulo como tergiversación, en línea con "aparentar lo que no es", "fingir" o "desfigurar", para quedarme, en cambio, con la versión simplemente encubridora de "ocultar con astucia", "tapar", "disfrazar". Derivado de "dissimulo", disimular es, a nuestro propósito, "ocultarse algo a uno mismo", "pasar por alto", "no prestar atención".

El disimulo procede de la vieja norma "disimulatio et tolerantia"; es decir, elusión por parte de la autoridad. Puede tener aquí un doble sentido:

- 1º. De disculpa. En algunas zonas de España, como excusa por cualquier pequeña molestia, te dicen: "usted disimule".
- 2º. De mirar para otro lado o no darse por enterado. Semejante extravismo de ningún modo equivale a una autorización, sea explícita o tácita (por costumbre). Ese es el concepto de Francisco Suarez, quien identifica la tolerancia con la condescendencia o el disimulo (K 1).

(*) Las notas y citas correspondientes a este capítulo X (K) comienzan en la página 435

La tolerancia, en cuanto suspensión del juicio, puede ser interpretada como un uso de la categoría intelectual del "como si...". Esto es, "como si fuera correcto", "como si no lo hubiésemos visto", "como si no estuviéramos seguros...". Se trata, en suma, de adoptar un punto de vista hipotético, que exige -para evitar mayores contradicciones- que las hipótesis limitativas o suspensivas de nuestro conocimiento no contradigan gravemente los datos y/o los principios.

En el análisis conjunto de tolerancia y disimulo surgen varios tópicos que recorren continuamente el análisis del concepto de tolerancia y emergen de forma recurrente:

- a) La tolerancia como forma provisional, con tensión hacia algo que la trasciende; no, por tanto, realidad plena, lograda o definitiva.
- b) La tolerancia como remedio insatisfactorio, de carácter mediocre: mejor que la situación de la que parte; insuficiente, si es comparado con otras metas razonables. En esa faceta, se aproxima más a una actitud conveniente (como la urbanidad) que a una auténtica virtud.
- c) La tolerancia, en su ambivalencia, es atraída bipolarmente; por un lado, por una prudente discreción (no herir innecesariamente con nuestras "verdades" a quienes nos rodean) y, por otro, por una hipocresía o falsedad que resulta ser fruto de la "civilización", pero de ningún modo origen de auténtica convivencia.

Creo que Kant resume, hablando del disimulo, esta temática de modo admirable: "En la naturaleza humana existe cierta falsedad que, como todo lo que procede de la naturaleza, debe conducir a algún fin útil. Tenemos inclinación a ocultar nuestros verdaderos sentimientos y a mostrar, en cambio, otros que nos parecen buenos. Este prejuicio que lleva a los hombres al disimulo y a tomar, al propio tiempo, apariencias de decencia social, les ha **civilizado** y aun **moralizado** poco a poco, ya que nadie puede penetrar en el misterio de la decencia y de la moralidad.

Esto no deja de ser una tendencia de mejoramiento, pero no lleva, ni mucho menos, a la perfección; en realidad, no sirve sino **provisionalmente** para librar al hombre de su rudeza y hacerle **aparecer** como poseedor del bien que conoce; mas, una vez que los buenos principios pasan a la manera de pensar, esta falsedad debe ser combatida enérgicamente, ya que de otra manera se corromperían los buenos sentimientos bajo una falsa apariencia" (K 2).

X.2. Transigencia.

"Transigir" es convenir las partes en algún punto intermedio, para arreglar una disputa. También se define como condescender parcialmente, a fin de procurar una avenencia. Por tanto, la transigencia incorpora un aspecto de tolerancia, por cuanto consiste en aceptar lo que no se cree justo; implica consentir o convenir, en parte, con lo que no se reputa como razonable, justo o verdadero, con el objetivo de llegar a un ajuste o concordia, ya sea para evitar algún mal o por mero espíritu de condescendencia.

Sin embargo, en opinión de los filólogos, al verbo transigir le corresponde mejor la acepción de "ajustar" que la de "ceder"; es decir, se separaría del "tolerar" en que "transigir" es ajustar algún punto dudoso o disputado, llegando a un acuerdo. Tolerar, en cambio, no exige, ni siquiera incluye, estar de acuerdo; más bien, lo excluye. Con cierta sorpresa, la palabra "transigible" -lo que admite transacción- se aviene más con el verbo "transar" que con el "transigir". Carlos Díaz me facilitó una muestra de la fina sensibilidad popular mexicana a la corruptela institucionalizada en que, frecuentemente, consiste la "transacción". Fruto de sus múltiples estancias docentes en México, ha podido recoger perlas tan expresivas como la irónica sentencia que afirma "el que no transa, no avansa".

La transigencia se supone tan necesaria en la tolerancia privada como en la pública; se la quiere presente en la vida social y en el

funcionamiento de la democracia, dentro de una sociedad pluralista. La vida política, de ordinario, concluye en la necesidad de pacto y compromiso; esto es, de transacción. Según Kelsen: "compromiso significa dejar de lado aquello que separa en aras de aquello que une. Todo canje, todo contrato, es un compromiso, pues contrato ("Vertrag") significa tolerarse ("sich vertragen")" (K 3). Creo que el juego de las palabras alemanas se aproxima al que se puede expresar en castellano cuando decimos que transigir (tolerar) es, en ciertos casos, transar (negociar, pactar, contratar).

La transigencia implica una cierta forma de **complacencia**. Me refiero a la intención de complacer-le (al otro, a aquel cuyos actos se toleran), aunque ello nos cause inmediatamente alguna molestia y, en cualquier caso, no consiga complacer-nos.

También, en buena medida, transigencia es **connivencia**. Frecuentemente, la connivencia es la forma más característica de la tolerancia, en cuanto actitud pasiva. Procedente de "conniveo", "connivir" es "cerrar los ojos", "hacer la vista gorda". Nuestro idioma tiene muy expresivas frases para retratar la naturaleza de la connivencia: "hacerse el sordo" (o el tonto), por ejemplo. La connivencia no es necesariamente complicidad, cuando no hay cooperación estricta en la ejecución de lo tolerado, sino simple "dejar pasar".

X.3. Aguante.

Bajo esta expresión, con referencia a nuestro tema, se encierran dos acepciones bien diferentes:

- 1ª. La significación físico-moral de sostener o soportar, resistir a lo exterior.

2ª. Desde el punto de vista psicológico, aguantarse a uno mismo; autolimitarse, contenerse, reprimirse o vencerse (**K 4**). Hay locuciones del idioma que, de forma muy feliz, manifiestan este tipo de "aguante": "tragar saliva" (o la más expresiva y moderna "tragarse un sapo"), "morderse los labios" (inclusive los puños), todo lo cual está relacionado con la frase, fruto de la consustancial cultura católica española, que asevera que cada uno ha de "llevar su cruz".

La tolerancia, en este sentido de aguante psicológico o autolimitación, menciona la contención de aquel que bien podría no limitarse (porque cree que tiene razón o que tiene la fuerza para imponer sus razones), pero se limita. Así, el "aguante" vendría a ser una fuerza o virtud (vir/vis) que se autolimita, que se ejerce contra uno mismo o contra sus posibilidades (ya sean éstas morales, jurídicas o fácticas) (**K 5**).

La verdadera personalidad tolerante se acredita sólo ante las cosas que nos desagradan. En realidad, aquello que nos gusta no lo podemos tolerar; más bien lo acogemos, lo aprobamos o lo aplaudimos. La actitud tolerante se pone únicamente a prueba ante lo que nos perjudica o nos desagrada profundamente.

En conexión con el aguante, aparece la **paciencia** (del latín "pati", padecer), que es la capacidad de sufrir o soportar; la cual ciertamente, guarda estrecha relación con alguna de las acepciones de la tolerancia. La curiosa expresión castellana "armarse de paciencia" (aunque se refiere a no inquietarse, cuando hay motivos para ello) podría también reinterpretarse a fin de indicar que, para la construcción tolerante de la paz, la mejor arma es la paciencia. ("Si vis pacem, para pacem").

X.4. Indiferencia.

La indiferencia más profunda es psicológica/antropológica antes de ser social; puedo mejor desinteresarme por la suerte de los demás si se da el caso de que ni el mundo ni la vida me interesen verdaderamente. "La indiferencia, es en primer lugar la de un mundo sin calidad, la del mundo cada vez más indiferenciado que nos rodea, donde se vive y se cuenta cualquier cosa; y contar cualquier cosa a alguien, es transformarlo en cualquiera. Esa indiferencia, es la del desierto en el sentido negativo. La indiferencia de la que hablo, la indiferencia profunda del deseo, es el desierto del alma..." (K 6).

Con el término "indiferencia", preferentemente me refiero al des-entendimiento por la suerte del otro, no necesariamente a la defensa de la equivalencia de sus opiniones o acciones (lo que llevaría al indiferentismo o tolerantismo). Aunque la indiferencia pueda actuar -en cuanto a sus efectos- como un equivalente funcional del respeto, es obvio que el valor moral de ambos es muy diverso, por lo que la tolerancia que provenga de una u otro será de muy distinta estirpe.

En todo caso, conviene recalcar que la tolerancia puede alimentarse o reforzarse en la indiferencia por el comportamiento o la suerte de los demás. Se llega "a vivir la **diferencia** como **in-diferencia**: ciertamente existen los demás, los reconozco incluso distintos a mí, pero precisamente por ello inhibo mi preocupación respecto de su alteridad, pues sólo otro rostro como el mío me interesa, mas no habiéndolo descubierto me recluyo en mi individualidad separada" (K 7). A partir de ese repliegue y encapsulamiento, ¿qué nos importa lo que los demás hagan?. La denominada "tolerancia" individualista es la salida coherente del desinterés y la indiferencia.

Si el desinterés por el otro es completo, la tolerancia sería "sui generis", porque sólo se puede tolerar lo que nos afecta algo, por poco que sea. Si

la intrascendencia y falta de significación es más bien relativa a la materia "tolerada", no hay entonces tolerancia alguna. En el viejo terreno de la tolerancia religiosa, por ejemplo, el no creyente -mejor aún, el ateo militante- no podría ser, en rigor, tolerante (K 8). Fue uno de los más conspicuos apóstoles de la tolerancia, Jean le Rond D'Alembert, el que, entre sus máximas, dejó escrito que "hay que distinguir el espíritu de tolerancia, que consiste en no perseguir a nadie, del espíritu de indiferencia, que considera todas las religiones iguales" (K 9).

Como he tratado de mostrar, la tolerancia viene a consistir en la aplicación no rigurosa de una norma o el levantamiento temporal de un principio o mandato. Es imposible, por tanto, que haya tolerancia cuando se ha dejado de aceptar y cumplir la ley, provocando su obsolescencia y desaparición: "Cada vez se llama con más frecuencia a los ciudadanos a la tolerancia. Pero se trata más bien de indiferencia que de tolerancia. Porque el concepto de tolerancia presupone (...) la vigencia de normas que se están haciendo cada día más dudosas en la sociedad pluralista" (K 10).

En resumen, tolerancia no es indiferencia, aunque algunas de las formulaciones de la tolerancia (esencialmente complejas) puedan ser interpretadas globalmente como tales o como indecisión, sin serlo. Así, por ejemplo, la célebre fórmula tomista sobre la "tòlerancia" divina (permiso) respecto al mal: "Ni quiere Dios el mal ni quiere evitarlo". Aunque es obligado reconocer que -hablando antropomórficamente- suena a indecisión, no hay inapetencia, sino una doble decisión negativa (K 11).

XI. LA TOLERANCIA COMO HÁBITO INTELECTUAL CON FUNCIÓN SOCIAL. ()*

XI.1. Apertura y permeabilidad.

Culturalmente, en lo que atañe a opiniones y criterios, la tolerancia sugiere apertura al otro y a sus razones, al diálogo con él. En ese sentido, incluye cierta permeabilidad a las ideas del otro.

En el contexto educativo, resulta de la mayor importancia engendrar en los alumnos una mentalidad imparcial, abierta a escuchar puntos de vista adversos, sin enfadarse porque contradigan los propios. Desde la perspectiva del progreso social -y aún de la "continuidad" evolutiva-, fuertemente vinculada a la actuación de líderes y reformadores, la apertura se ha de completar con tolerancia respecto a las disidencias. Como dice Bertrand Russell, "ninguna nación puede florecer durante largo tiempo a menos que tolere a los individuos excepcionales, cuya conducta no es exactamente como la de sus vecinos. Todo el mundo sabe que quienes logran grandes cosas en arte, literatura o ciencias tienden a ser excéntricos en su juventud" (L 1).

Otro tipo de educación es, desde luego, el de la cerrazón dogmática y el fanatismo excluyente que algunos hemos conocido (sufrido), como vestigios de períodos aún peores. Sólo en tono burlesco, entre el esperpento y la astracanada, nos podríamos formular hoy una pregunta tan pintoresca como: "¿Es pecado ser francés?". Pues bien, según el "Catecismo Patriótico", de 1.808, la respuesta a esta explícita cuestión debería ser: "Sólo después de cumplir los siete años" (L 2).

Dicho lo cual, procede salir al paso de un error frecuente en el tratamiento de la apertura personal a la intercomunicación. Ésta no sólo

(*) Las notas y citas correspondientes a este capítulo XI (L) comienzan en la página 439.

no excluye, sino que exige la expresión de los ideales, criterios y verdades propios. Sin ella, la comunicación es desequilibrada; no es apertura, sino anonadamiento propio, autoinmolación. El pluralismo de la sociedad se logra por la aportación de múltiples vectores; cuantos más, más plural será aquélla. Por tanto, existe una obligación, que alcanza a todos, de escuchar y recibir las expresiones de los demás, pero es también obligación primaria de cada cual dejar nítida y patente su propia posición.

Nuestra opción es tan legítima y forma parte de la pluralidad tanto como las demás; de hecho la pluralidad se nutre de todas ellas y se funda en la imposibilidad de su fusión. En ese mismo sentido sostiene Max Weber "la imposibilidad de unificar los distintos puntos de vista que, en último término, **pueden tenerse** sobre la vida y, en consecuencia, la imposibilidad de resolver la lucha entre ellos y la necesidad de optar por uno u otro" (L 3)

XI.2. Admisión en el otro de una forma de pensar o actuar diferente a la propia.

No me refiero al campo del ser (a la constatación de que el otro piensa o actúa de forma diferente), sino al del deber ser; la aceptación de que tiene pleno derecho a ello. Hay que partir del reconocimiento efectivo del otro como sujeto moral. Los demás no son elementos que cobren sentido en y por tu vida; son tan dadores de sentido como tú mismo. Es lo que Kant expresaba en la formulación del imperativo categórico que se refiere al hombre como fin o lo que, más bellamente, expuso Machado:

*"El ojo que ves no es
ojo porque tú lo veas;
es ojo porque te ve" (L 4).*

P. Ricoeur ha profundizado en las claves de la admisión/apertura hacia el otro y sus limitaciones. En un comentario sobre la interpretación que R. Brague hace de Aristóteles, dice lo siguiente: "Para que haya mundo, es preciso que yo esté ahí en persona, sin que el **sí** haga número con las cosas que llenan el mundo. En este sentido, el reflexivo **heauton** viene a subrayar esta no-totalización del **sí** y de las cosas del mundo (...) Por eso, a R. Brague no le choca en absoluto que, en Aristóteles, la amistad se construya sobre este interés por **sí**, perfectamente compatible con el desinterés en el sentido moral del término. El otro, en definitiva, sólo es otro distinto del **sí** porque es un otro **sí**, es decir como nosotros-mismo, **sí**: «Deseamos que lo que hay de bueno esté en nosotros, porque nosotros somos, de forma definitiva e ineludible, un nosotros mismos» (Brague, ob. cit., pág. 141). ¿Y por qué esto es así?. Porque nos es imposible ser otro y desconocer este hecho primitivo. «Yo es un otro» es para Aristóteles una fórmula imposible" (L 5).

A las perspectivas antropológica y fenomenológica en las que P. Ricoeur prefiere moverse, añade una tercera, la gnoseológica-ontológica, que permite contraponer los seres y el existente o los objetos y el sujeto. A continuación -en el meollo de nuestro actual asunto- afirma, con Aristóteles, que el otro se diferencia del **sí** porque, a su vez, es un **sí**, otro **sí** (existente ontológico o sujeto gnoseológico).

Pero, en tercer lugar, conjuga de forma reflexiva el **sí-mismo** como un **sí** distinto, inconfundible con cualquier otro **sí**. Nuestra apertura hacia el otro, nuestra convergencia tiene siempre un límite; nos es imposible la conversión (ni siquiera intencional) en el otro; nuestra comprensión identificativa con el otro no puede poner en cuestión el "yo me sé a mí mismo" (autos oída) de Jenófanes (que Ricoeur cita, siguiendo a Brague) ni el hecho de que "la inteligencia es el **ipse**, incluso **ipsissimum** del hombre" (L 6).

El otro, como sujeto pleno (no sólo en la dimensión moral), tiene sus ideas, creencias, sentimientos; en una palabra, su identidad, para la cual reclama respeto. El discurso de la tolerancia legitima la pretensión de un derecho a la diferencia para quienes aporten una particularidad positiva que pudiera ser destruida por los afanes asimiladores de la mayoría. En la medida en que esas diferencias se mueven entre lo cultural y lo personal -es decir, entre lo externo y lo íntimo-, la diferencia reconocida debería ser respetada y no simplemente tolerada (L 7).

Como tuve ocasión de escribir hace ya muchos años, comentando a Unamuno: "Cuando se abre por la comunicación a los demás, cuando su personalidad se intercambia y contrasta con la de los demás, la ósmosis y exósmosis llevarán a que el hombre sea «él y no otro», al mismo tiempo que le conducen al amor y confianza con sus hermanos. El amor y la fe en los demás se concretan en sinceridad, tolerancia y misericordia" (L 8).

XI.3. Comprensión.

Inicialmente, la tolerancia requiere comprensión acerca de los demás y de sus razones. Ahora bien, comprender es -sólo en parte, como a renglón seguido se dirá- una función intelectual. ¿Significa eso que la tolerancia es -según algunos han querido- la "virtud de los intelectuales"?.

Comprender es verbo de mucho más amplio y humano significado que la mera función cognitiva; implica abarcar, abrazar, ceñir. En el sentido físico, equivale a contener, incluir, envolver, rodear por todas partes. No obstante, también se usa, en acepción más reciente, como entender, penetrar o conocer a fondo, lo que aporta esa vertiente intelectual.

Comprensión implica ausencia de rigidez (que no de rigor), capacidad de escuchar (no siempre de aprobar). Comprensión, en suma, no es lo mismo que capacidad de adaptarse a lo que nos echen; sean opiniones, acciones, estados de cosas.... Tal vez resulte significativo citar -como paradigma de lo que trato de exponer- la reacción de David Hume ante "quienes dan por bueno que todos los gobiernos son iguales y que la única diferencia consiste en el carácter y conducta de los que gobiernan". Una cosa es flexibilidad y otra bobalicona aquiescencia con cualquier cosa. Por eso, Hume concluye: "Aunque amigo de la moderación en grado sumo, no puedo dejar de condenar este sentimiento: sería realmente muy triste que las cosas humanas tuvieran tan poca consistencia..." (L 9).

La vinculación de tolerancia y comprensión tiene muy antigua raíces. "Hay, ciertamente, unas muy sanas tolerancias, de las que yo había oído hablar siempre, referidas al daño que emana del error inocente, o la tolerancia con los niños, con los ancianos, con los que no dan más de sí en lo que sea, porque estas tolerancias se encuadran en el marco de otras virtudes como son la comprensión, la paciencia y la ternura" (L 10). También hoy, en las sociedades democráticas y pluralistas, se acepta como lugar común que es precisa una cierta tolerancia o comprensión de todos los posicionamientos y prácticas políticas, siempre que se hallen dentro del orden autoimpuesto socialmente en la correspondiente Constitución.

En el sentido de "contención" intelectual, la tolerancia podría describirse siguiendo las ideas que emplea E. De la Lama al hablar del "desarrollo de nuestra capacidad de contención: nuestra capacidad de dar nombre y acomodo en nuestras mentes a lo no propio, o no sentido como tal, a lo «no familiar», a lo ajeno; de respetar, en fin, lo embarazoso: acaso esperado e incluso deseado; pero aún desconocido e incluso temido" (L 11).

Naturalmente, la tolerancia incluye escuchar, para intentar comprender. "Escuchar significa también comprensión para una conducta, para una vida; ponerse en lugar del otro..." (L 12). En sentido complementario, se ha podido decir que "tolerancia es soportar al otro, con la intención de entenderlo mejor" (L 13).

La mutua comprensión se nos presenta como una etapa en el trayecto desde la humanidad biológica hasta los derechos humanos: "No hay nada que nos obligue a optar por el reconocimiento en la práctica de esta comunidad-de destino biológico como base de cualquier derecho que reclamemos unos de los otros. Todo lo que cabe decir es que la capacidad natural de mutuo entendimiento es una facultad que, si así lo decidimos, podemos tratar de fomentar culturalmente y de reconocer moralmente" (L 14).

"Comprenderse y respetarse implica conocerse y reconocerse desde las razones que el otro tiene para afirmar su propia identidad" (L 15). No obstante lo cual, comprensión no es conformidad. Ante una opinión o una conducta, uno puede ponerse en lugar del otro, entender sus razones y motivos, incluso puede uno temerse que, tal vez, podría acabar imitándole, si estuviera en sus circunstancias... y, a pesar de todo, no aprobar su comportamiento.

De todas formas, para no exagerar el aspecto cordialmente intelectual de la tolerancia como identificación o comprensión, conviene reubicarla: "Una cosa es la tolerancia, virtud pacificadora, tanto más cuanto más se aproxima a la indiferencia (y cuanto más lejos estén los pueblos de prácticas discutibles) y otra es la empatía, la identificación, la comprensión con lo que nos es ajeno" (L 16).

XI.4. Reconocimiento del otro como persona libre e igual.

Naturalmente, libertad e igualdad, en una sociedad democrática, implican el derecho del otro a tener sus propias opiniones, a expresarlas abiertamente y a actuar de acuerdo con ellas, siempre que nada de ellas interfiera en el derecho de los demás.

Pero esos derechos y libertades no equivalen a la tolerancia; son ajenos a ella. El ejercicio de los derechos efectivos del otro no motiva ni requiere mi tolerancia, sino mi propia subordinación o sujeción al ordenamiento jurídico. Nadie tolera los derechos y libertades de los demás.

Son frecuentes las confusiones en materia de enjuiciamiento personal de los derechos de los demás o del Derecho. Ninguno tiene abierta la posibilidad de aceptar o rechazar el ejercicio legítimo que los demás hagan de sus respectivos derechos. Tampoco está nadie facultado, en un Estado de Derecho, para rebelarse contra las sentencias de los Tribunales o desobedecerlas, si es que no está conforme con ellas.

Cualquier condenado o afectado por un fallo judicial -sobre todo si es una personalidad relevante- se posiciona generoso o indulgente cuando alega: "Acato la Sentencia, aunque no la comparto". Conviene recordar que el acatamiento de las resoluciones de los Tribunales de Justicia es un deber jurídico primario, de ninguna manera vinculado a la tolerante comprensión del justiciable (L 17).

No obstante, hay una perspectiva en la que el ejercicio por los demás de sus propios derechos apela a nuestra tolerancia. La igual libertad del otro exige reconocer sus derechos, en buena medida, tal como él mismo los reclame; a veces contra nuestras propias opiniones o inclinaciones. El juez Brandeis, de la Suprema Corte de los Estados Unidos, sostuvo que

"el derecho que más aprecia toda persona civilizada es el derecho a que la dejen en paz" (L 18).

La flexibilidad en todo aquello que no sea esencial de las opiniones y posturas personales es muestra de su propia solidez, de la seguridad en la que se encuentra (o cree encontrarse) el que tolera. Pese a todo, la igualdad del otro debe ser matizada y entendida como algo sólo accidentalmente vinculado con la tolerancia. En primer término, la tolerancia no es en modo alguno incondicional, como lo es el respeto, y ya éste le es debido principalmente a quien resulte, como consecuencia de sus acciones, respetable. La igual dignidad esencial de los hombres no les mantiene perpetuamente -haciendo abstracción de sus conductas y de sus vidas- como igualmente dignos o respetables, ni puede hacer tolerables todas sus acciones.

Por otra parte, tolerancia no es igualdad de trato, aunque -en la tolerancia pública, como actitud política- implique una creciente neutralidad inicial. Una cosa es que todos deban tener iguales oportunidades y otra lo que cada cual -en uso de su libérrima decisión- haga efectivamente con esas oportunidades. De la tolerancia se pretende pasar, con demasiada frecuencia, a un insensato igualitarismo. Pero igualdad no de oportunidades iniciales, sino de méritos resultantes y consiguientes recompensas, cualquiera que sea o haya sido la conducta de cada cual. (Para eso somos "iguales") (L 19).

El reconocimiento del otro (de todos los otros) es preceptivo para el diálogo previo a todo consenso sobre valores, cuya definición exige tolerancia: "Ninguna sociedad puede durar si sus miembros no se entienden sobre los valores que deben regular su vida en común (...). El hecho de que la búsqueda de valores comunes proceda de una voluntad deliberada sitúa las cuestiones de tolerancia en primer plano" (L 20). Naturalmente, reconocer al otro es reconocerle como "otro", como distinto: "Tolerancia es, sobre todo, reconocer como ajeno y desconocido (y por tanto interesante) lo que no es ni propio ni ya sabido" (L 21).

XI.5. Atemperación.

Puede ser entendida como templanza o moderación, por un lado, y contextualización, atención a las circunstancias, por otro. En ambos sentidos converge con la tolerancia.

Atemperar, de "tempero", es tener moderación, ser moderado, perdonar, dominarse, abstenerse de algo... y gobernar. En este conjunto de significados, como "temperanza" o templanza, se patentiza su cercanía al uso social y político, que se abordará en los epígrafes XIII.2 y XIII.3.

En el otro grupo de acepciones: justa proporción, composición equilibrada, lo atemperado es resultado de acomodar, ajustar o adaptar; es decir, tener en cuenta las circunstancias, como se verá, respecto a la administración del poder, en la equidad.

Este es uno de los mensajes habituales de la tolerancia. No basta con tener razón (o con creer uno que la tiene). A veces, es más prudente proceder como si no se tuviera o no estuviera uno seguro de ello.

XI.6. Conciencia de falibilidad.

Conciencia que nace de la duda, entendida no como método, sino como angustiosa presencia, y recuerda a la fe viva de Unamuno ("fe impía la que no duda", decía D. Miguel) (L 22). En el mismo espíritu cartesiano del "Discurso del Método" y las "Meditaciones Metafísicas" todos podemos reconocer que, ocasionalmente, hemos estado convencidos de poseer la verdad, cuando nos encontrábamos en un profundo error (L 23). Por eso, para la Ilustración, la duda "expresa la reserva, la honrada y sencilla modestia del conocimiento; la incredulidad se manifiesta más bien en la aparente seguridad que no admite sino la propia opinión y condena a todas las demás" (L 24).

La plena aceptación de la posibilidad de que, por muy seguro que uno esté, puede estar equivocando, constituye una base esencial de la tolerancia, al respetar el derecho a existir de otras muchas opiniones. La herencia cartesiana de la tolerancia, basada en la conciencia de falibilidad, fue subrayada por Laski; según él, Descartes "produjo un espíritu crítico, un reconocimiento de las incertidumbres del conocimiento humano, que hizo a la idea de tolerancia parecer la única posición racional que podía aceptar un filósofo que conoce el grado en que el hombre puede ser engañado" (L 25).

En todo caso, es de justicia añadir que nunca pretendió Descartes llevar su posición crítica hasta los límites de una convivencia basada en la mutua confesión de ignorancia y el conllevar mutuo que de ahí podría nacer. Por eso, resaltan más las palabras de M. T. Cicerón: "Xenófanes dice que la luna está habitada y que es una tierra cubierta de muchas ciudades y montañas. La afirmación es portentosa; pero así como él no podría jurar que las cosas son como cree, tampoco podría yo jurar que no lo son. Sostenéis asimismo que en la parte de la tierra contraria en línea recta a la nuestra, hay hombres cuyos pies están, con relación a los nuestros, en opuesto sentido; a estos hombres les llamáis antípodas. Yo no desprecio esta creencia; ¿por qué entonces me tratáis más duramente que a aquéllos que no pueden oíros la exponer sin decir que estáis locos?" (L 26). Hay diversos pasajes de Diderot que, desarrollando esta misma idea, no sobrepasan la "modernidad" ciceroniana, ni su impulso a una convivencia tolerante, cimentada sobre nuestra común incapacidad para enarbolar la única verdad.

La educación, especialmente en la enseñanza de la Historia (de las ideas, de la ciencia...), debería llevar al ánimo de los alumnos la importancia de la tolerancia, al transmitirles la probabilidad -estadísticamente manifiesta- del error. Como perspectiva complementaria de la falibilidad, hay que recordar la peripecia social o histórica de las ideas; algunas de las que han arraigado de forma más poderosa y permanente a lo largo de la evolución cultural de la

humanidad fueron expuestas y defendidas por hombres a los que sus contemporáneos consideraron equivocados y herejes (cuando no locos o peligrosos criminales).

Es notable la conciencia de falibilidad que expresa Benito Espinosa -uno de los hombres más excomulgados por todas las Iglesias- cuando, al final de su "Tractatus", en el último párrafo, advierte: "Sé que soy hombre y que he podido equivocarme. He puesto, no obstante, todo empeño en no equivocarme..." (L 27). Esta modestia -casi diría sensatez- intelectual no siempre ha sido debidamente apreciada, de modo que discrimina y califica a quienes la practican. Suscribo la opinión de K. Popper: "Todos los grandes científicos naturales fueron conscientes de su ignorancia infinita y de su falibilidad. Ejercieron la modestia intelectual. Así como Goethe dice: «Sólo los canallas son modestos», a mi me gusta replicar: «Sólo los canallas intelectuales son inmodestos»" (L 28).

Hasta la promoción moderna de la tolerancia y su elevación de nivel, se entendió por ella el puro permitir pasivamente acciones u opiniones que, en último término, debieran ser condenadas como malas o erróneas. Para que la tolerancia ascendiese en la escala axiológica desde actitud a valor, hicieron falta dos transformaciones; por un lado, la aparición de una componente subjetiva, como fue el surgimiento y potenciación -con la Ilustración- de la conciencia de falibilidad personal. Pero fue precisa, además, otra componente; la relativización de las creencias previas (L 29).

Como conjunción de ambas modificaciones, los pensadores ilustrados llegaron a aceptar, como eventualidad, el que nuestros contrarios puedan tener razón en lo que afirman, aunque nosotros no veamos tal razón, por el momento. "Por ser de buena fe, no me creo infalible: mis opiniones, que me parecen las más verdaderas, acaso sólo sean otras tantas mentiras; pues ¿qué hombre carece de las suyas y cuántos hombres están de acuerdo en todo? (L 30). En sentido convergente,

como dice Voltaire, ninguno puede pretender el monopolio de la verdad: "Nadie debe creer que sabe más que los demás y que la razón está sólo con él" (L 31).

El principio de falibilidad ha sido formulado por K. Popper en la siguiente dubitativa expresión: "Quizá yo estoy equivocado y quizá tú tienes razón. Pero es fácil que ambos estemos equivocados". De este principio, junto a los de "discusión racional" y "aproximación a la verdad", asegura Popper que "son principios tanto epistemológicos como éticos, pues implican, entre otras cosas, la tolerancia: si yo espero aprender de tí, y si tú deseas aprender en interés de la verdad, yo tengo no sólo que tolerarte, sino reconocerte como alguien potencialmente igual..." (L 32). Es decir, una vez más; respeto al otro, tolerancia para con sus opiniones.

En todo caso, parece que la aceptación de nuestras limitaciones puede (y aun debe) conducir a un renovado esfuerzo personal por superar los errores, mediante la comunicación y la cooperación en la búsqueda de la verdad. "De este modo se produce entre ellos (los que "se hallan en la disposición adecuada para la verdad") una concordia en la afirmación de la verdad, en el reconocimiento de la propia limitación y de la posibilidad de errar, y en el deseo de alcanzar con el otro un conocimiento más pleno del que cada uno de ellos podría obtener por separado" (L 33).

XII. LA TOLERANCIA COMO REGLA DE FUNCIONAMIENTO SOCIAL O GRUPAL. ()*

Según decía Kant, "Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no perjudique la libertad de los demás para pretender un fin semejante" (M 1). En su sistema, la perfección propia y ajena -que permite merecer la felicidad propia y ajena- es el fin esencial del ser humano. Pero ser feliz uno mismo y hacer felices a los demás sólo es posible mediante el respeto de la dignidad (y libertad) de uno mismo y de los demás.

En estrecha relación con el desarrollo de la idea de tolerancia, la Ilustración exige una estricta justificación "social" para cualquier limitación de derechos. Ya J. Locke, en su primera "Carta sobre la tolerancia", había defendido la libertad de pensamiento en todo aquello que no perjudique a los demás o constituya una conducta viciosa (contra sí mismo) (M 2). Cualquier ley que, en consecuencia, limite las libertades básicas, debe partir del consentimiento popular. Con la mayor amplitud, para Kant, con ecos rousseauianos, la libertad consiste en "no obedecer a ninguna otra ley más que aquella a la que he dado mi consentimiento" (M 3).

Así, el "prohibido prohibir" salvo causa muy justificada, pasa a ser un principio general de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, adoptada por la Asamblea Constituyente en 1.789, al afirmar que "la ley no tiene derecho a prohibir más acciones que las nocivas a la sociedad" (M 4).

(*). Las notas y citas correspondientes a este capítulo XII (M) comienzan en la página 449

Consecuencia inmediata de este principio es la limitación de los preceptos éticos -o, al menos, de los efectos civiles de dichos preceptos- a la llamada ética de mínimos, en pos de una autonomía máxima de la persona, salvo en lo tocante a los postulados del orden público-social. La propia Declaración garantizaba que "nadie será molestado por opiniones, aunque sean religiosas, con tal de que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley" (M 5).

XII.1. Admitir-integrar-asimilar.

Socialmente, tolerar es, sobre todo, **admitir**, en el sentido de **integrar**. El problema que surge inmediatamente es cómo llegar a integrar lo extraño, diverso, diferente sin -por ello mismo- absorberlo y hacerlo desaparecer en su peculiar identidad. No todos los estudiosos del tema concuerdan en que siempre sea un mal la integración, ni todos están seguros de que cualquier peculiaridad merezca ser salvaguardada, por principio, con independencia de su naturaleza y funcionalidad. En todo caso, sí que es posible afirmar que la tolerancia no puede llegar a resolver ese problema de integrar sin disolver.

Respecto al primer asunto, el de la pervivencia cultural, creo que es digna de consideración la sugerencia de "abandonar la idea de culturas especializadas, intrínsecamente vinculadas al «otro», cuando la construcción social de la **otredad** está precisamente ligada a relaciones de poder y discriminación o, simplemente, a concepciones ingenuas y/o supersticiosas" (M 6). La razón de esta propuesta de abandono está en la superación de los vestigios de causalidad determinista y naturalismo que pudiera haber en la interpretación de las culturas y su diferenciación: "La idea de que hay diferentes culturas ligadas a diferentes grupos de personas que deben mezclarse o que deben «tolerarse» no supera la idea verdaderamente peligrosa y falsa de que hay diferencias **dadas**, en sí mismas" (M 7).

Para llevar a cabo esa superación del determinismo cultural, hay que descosificar la diferencia, revitalizarla e interpretarla como fluída y, desde luego, cambiante; como el propio contenido de la cultura: "Se trata, en definitiva, no de renunciar a la saludable pluralidad, sino de renunciar a un modo estático de entender la pluralidad. Frente a ello habría que decir que el otro no es nadie porque todos somos **el otro**, todos somos, en uno u otro aspecto, diferentes. Se trata de defender una concepción no cosificada de la diferencia, según la cual la propia diferencia puede ser diferente, inclasificable y móvil. Se trata de adecuar lo más posible nuestras categorías teóricas a la fluidez y a la plasticidad dinámica de la vida" **(M 8)**.

En resumen, hay que superar la concepción naturalista o fijista de la diferencia cultural: "Uno de los peligros del multiculturalismo es que acepta un mundo natural de culturas separadas, lo cual puede servir de justificación a políticas de inmigración que tiendan al aislamiento y la exclusión de «otras culturas» como un modo de preservar la diferencia, lo que, unido al relativismo, puede conducir a justificar situaciones de injusticia que para «el otro» serían aceptables, aunque no para nosotros" **(M 9)**.

En este marco teórico, y aun dentro del margen en el que pudiera resultar indudablemente conveniente la conservación de la diferencia cultural, sin menoscabo de la integración social, no es sencilla ni segura la contestación a la siguiente pregunta: "¿Cómo puede un organismo integrar el elemento extraño sin disolverlo?" **(M 10)**.

Nuestra historia presenta situaciones "tolerantes", en las que se pretende asimilar al "anómalo" (judío, morisco...) y otras fases intolerantes -o, por mejor decir, de decepción o pesimismo- en las que se practica la expulsión, por entender que la absorción (conversión) o no es posible o no es sincera. Ya en el siglo XIII, "Aragón se adelantó en este aspecto a sus vecinos, donde el decisivo cambio de rumbo sólo tuvo lugar después de algunas generaciones. Pero en realidad parece que finalmente la

política judía de ambos reinos respondía a un mismo y único propósito. Consciente o inconscientemente toda la política española estaba encaminada a un sólo fin: absorber y asimilar a los judíos de la sociedad cristiana, es decir, convertirlos o expulsarlos del país" (M 11).

En el siglo XVI, tras numerosos intentos de integración tolerante con judíos y moriscos, se producen sus expulsiones, mucho más tardía la de los moriscos: "En 1.570, vencidos ya los moriscos de Granada, éstos fueron repartidos entre las diferentes regiones y provincias españolas, deportación que vino a ser el pórtico del decreto de expulsión, de 1.609, por el cual los seguidores de la fe de Mahoma habían de dejar el reino de España. La condición morisca quedaba ya definitivamente **ajena** a lo que el poder religioso y político de la España cristiana apoyaba" (M 12).

Hay que advertir que, hasta donde sea real el problema de una integración salvaguardiana de identidades discrepantes, y aun en la medida en que tal problema tenga solución, es bien poco lo que la tolerancia podría aportar: "La tolerancia se traduce así por una instrumentalización que justifica la presencia extranjera, garantizando a un tiempo su desaparición" (M 13).

Si nos remontamos al origen de la tolerancia moderna, la confrontación de credos religiosos en la Inglaterra de la Restauración se pretendía resolver mediante uno de los tres métodos siguientes:

- a) **Inclusión** de los disidentes en la Iglesia anglicana, en tanto que iglesia nacional unificadora, mediante el aligeramiento del dogma, a fin de no crear exclusiones innecesarias.
- b) **Indulgencia** (creada, paradójicamente, por la denominada "Acta de tolerancia"), aplicable sobre los disidentes a modo de prerrogativa o gracia excepcional, sin suprimir las leyes penales, y con carácter abiertamente discriminatorio y discrecional (excluyendo, por ejemplo, a los católicos).

- e) **Tolerancia**, que llevaría a la derogación de las leyes que penalizaban la disidencia religiosa, despenalización compatible con el mantenimiento de una radical desigualdad de derechos entre los anglicanos y los disidentes (**M 14**).

Así pues, el método de inclusión -que, en opinión defendida originariamente por Locke, podría ser inclusión forzosa para el "integrado"- se basaba en la eliminación o rebaja de las barreras dogmáticas; la indulgencia modificaba (arbitrariamente) las leyes penales o su aplicabilidad; la tolerancia, por fin, derogaba las leyes penales, manteniendo la discriminación social (y económica), así como la política. Es decir, la "integración" venía a ser o la inclusión en una fe previamente diluida, para su mejor digestión; o la admisión excepcional -por vía de indulto/insulto- de una conducta no despenalizada, o, finalmente, la despenalización de la disidencia, configurando al disidente en la posición de ciudadano de segunda clase (**M 15**). Poco es, pues, lo que aportan las nuevas ideas para la convivencia de las minorías, admitidas en igualdad pero casi forzosamente engullidas por las ideas dominantes.

Aún hoy, en Gran Bretaña, la política inmigratoria -nueva manifestación de la actitud mayoritaria respecto al "otro"; sea racial, cultural, etc.- no ha evolucionado en exceso: "La función colonial de Inglaterra, en el origen de esta inmigración, ha determinado unos tipos de interacción étnica, descritos por Bandon, entre los que se pueden seleccionar tres: dominio, paternalismo y pluralismo/aculturación en el pluralismo" (**M 16**).

En realidad, el planteamiento es común en todo el "primer mundo"; las situaciones dependen de factores coyunturales no controlables, que destacan a uno u otro lado los resultados del conflicto entre las dos directrices de la tolerancia: integración o discriminación. "Esta «tolerancia» puede ser integradora sobre un modelo jacobino, y englobar al extranjero en un molde social predominante, o discriminatoria, y delimitar la presencia diferente a un espacio circunscrito. En los países

occidentales avanzados, los mecanismos discriminatorios e integradores se entrecruzan dependiendo de las posibilidades de movilidad social, que dependen a su vez, más del nivel de pregnancia de la ideología nacional mayoritaria, del mercado del trabajo y de la antigüedad de la llegada del migrante, que del peso migratorio real (la proporción de inmigrantes en relación con el conjunto de la población nacional)" (M 17).

Respecto a la participación política de los "integrados", ha sido estudiada y tipificada por John Solomos en los cuatro grandes grupos siguientes: "La incorporación, por oportunismo partidario, de estos grupos-sociales en las corrientes de oposición política nacionales; una integración social lograda que embota la voluntad de influir en los sistemas políticos; un juego aparentemente libre de participación parcial y efímera; y el alejamiento de las esferas de gestión y de los centros de decisión" (M 18).

La "Encyclopaedia Universalis" resume los tres criterios de "asimilación" vigentes en la inmigración:

- Aculturación.** El inmigrante renuncia a su propia cultura y acepta los valores y normas de conducta del "país anfitrión".
- Integración.** Transformación de la personalidad del candidato a la asimilación.
- Dispersión.** La absorción no es completa mientras los recién llegados no hayan dejado de poseer una identidad aparte (...) Esta pérdida total de identidad (social) constituye el mejor índice de absorción total (M 19).

El triple criterio se ve reforzado por la modificación de la autopercepción del candidato (generalmente, candidato forzoso) a la absorción: "El poder de la sociedad receptora se pone de manifiesto en su capacidad de deformar la conciencia del grupo asimilado, de imponer a los individuos que lo constituyen una imagen de sí mismos falseada por la cultura dominante" (M 20).

La desconsoladora constatación de que los beneficiosos efectos de la tolerancia son muy pocos no debe hacer olvidar que la alternativa **real, efectiva**, a la tolerancia integradora y disolvente es el rechazo excluyente. Con marcada analogía a lo defendido sobre la tolerancia-indulgencia (tan imprudentemente vituperada), hay que recordar, cada vez que se constatan las muy modestas consecuencias de la tolerancia en la convivencia interétnica o intercultural, que la opción disponible no es un angelical hermanamiento de los hombres, sino la que se deriva del marco del liberalismo capitalista.

XII.2. Convivencia.

En una sociedad pluralista, se supone que la tolerancia es el fundamento de la convivencia pacífica de creyentes pertenecientes a diversas religiones o de defensores de opiniones encontradas en los campos moral, político, etc.

No siempre se ha pensado así; la tolerancia podría -en condiciones ciertamente extremas- proscribir la convivencia entre los hombres. Esas circunstancias extremas podrían ser consecuencia de la diferenciación rígida; de la interpretación, a la que he aludido en el apartado inmediatamente anterior, de las diferencias raciales, culturales, etc., como algo inevitable e irreversible. En tal caso, si la "mezcla" (coexistencia) o, más aún, la "combinación" (convivencia) entre distintos tipos de hombres es vista como inconveniente y/o imprudente, quedaría justificado el evitarla.

Este fue, al parecer, el punto de vista de Thomas Jefferson en sus "Notes on State of Virginia" (1.782). Después de asentar que "la naturaleza ha producido distinciones reales entre las dos razas" (los negros son intelectualmente limitados, tienen sentidos y sentimientos hipertrofiados -salvo el moral y el religioso- y constitución anatómica y

aún fisiológica diferenciada), Jefferson cae en la cuenta de que "si los americanos no liberan a los negros con la justicia, los negros se liberarán con la sangre". Por esas concretas razones, concluye en la necesidad de la emancipación de los esclavos negros.

Ahora bien, una vez emancipados, los negros tendrían que vivir separados de los blancos, ya que las dos razas son "por naturaleza incompatibles; la memoria de las humillaciones sufridas por los unos y los prejuicios de los otros hacen de todas formas imposible la coexistencia; toda tentativa a este respecto supondría a un tiempo mezclas étnicas (es decir, casos desviados) y una racialización de la jerarquía social" (M 21).

La mayoría de los autores, no obstante, supondrían que la tolerancia es regla para una convivencia razonable y civilizada. Así, por ejemplo, Voltaire, estima que la convivencia se impone por la tolerancia a medida que progresa la razón que "es dulce, es humana, inspira indulgencia, ahoga la discordia, fortalece la virtud, hace amable la obediencia a las leyes, mucho más de lo que la fuerza las impone" (M 22).

La defensa de la convivencia no es patrimonio exclusivo de los correligionarios de Voltaire. En el otro extremo, De Bonald dejó escrito que "si es absurda e incluso culpable la tolerancia absoluta o indiferenciada entre opiniones verdaderas o falsas, y, por tanto, excluyentes unas de otras, la tolerancia condicional o mutuo conllevamiento, debe existir entre hombres que profesan de buena fe opiniones diferentes". Como es obvio, De Bonald alude a la diferencia entre el relativismo-escepticismo (tolerancia universal), basados en la falta de respeto a la verdad, y la correlativa tolerancia condicional, fundada en el efectivo respeto a los demás, que se extiende -desde luego- al respeto a su derecho a defender ideas diferentes a las nuestras. La tolerancia que De Bonald llama condicional -la genuina tolerancia, no cimentada en el relativismo y la indiferencia- va unida con el "conllevamiento" o respetuosa convivencia con nuestros semejantes,

toleremos o no sus realizaciones y, en el caso extremo, por más que aborrezcamos sus teorías y/o rechazemos sus actos.

El espíritu de convivencia debe estar basado, en buena medida, en la tolerancia de cada individuo sobre las normas y costumbres de su sociedad y, por supuesto, sobre los demás. Nuestra visión sobre la conducta de nuestros ciudadanos, para ser tolerante, requiere -de ordinario- una revisión de nuestra valoración de la sociedad en que vivimos; excesivamente pesimista, con frecuencia. Como decía Séneca, "los vicios son gajes de los hombres, no de los tiempos" (M 23). Cualquier tiempo pasado no fue necesariamente mejor.

Problema complementario es el de la compatibilidad entre tolerancia y sinceridad. Es muy posible que, para lograr una correcta convivencia, haya que excluir la franqueza, pero cuando la tolerancia está basada sobre la falta de sinceridad, es más bien hipocresía. Sería útil recordar aquí la diferencia que establece Kant: "Puedo conceder ciertamente, aunque mucho hay que deplorarlo, que la franqueza (decir **toda** la verdad que uno sabe) no se encuentra en la naturaleza humana. Pero la **sinceridad** (que **todo lo que se dice** sea dicho con veracidad) ha de poder exigirse de todo hombre..." (M 24).

En todo caso, nuestra actual forma de convivencia no está basada (por no ser estrictamente con-vivencia) sobre la tolerancia y la sinceridad, sino, más bien, sobre el comercio; no busca la cooperación y la solidaridad, sino el intercambio. El comercio es la esencia de la coexistencia actual; lo que nos "une" (nos relaciona) es que votamos y compramos juntos. Claro que votar es, a su vez, «comprar» (seleccionar, escoger, adquirir) las ideas, objetivos y programas de un partido, mejor que los de otro. Por esa transformación de la esencia de la comunidad y la convivencia, la economía puede llegar a ser un fin y no un medio al servicio de la satisfacción de las necesidades de los hombres.

Las consecuencias del predominio del interés sobre la amistad en la convivencia ya fueron desveladas por Diderot y D'Alembert: "El comercio, como las luces, disminuye la agresividad, pero al igual que aquella limita el entusiasmo de la estima, éste limita quizá el entusiasmo por la virtud: restringe poco a poco el espíritu de altruismo, reemplazándolo por el de justicia, suaviza las costumbres civilizadas por la ilustración; pero al inclinar los espíritus más hacia lo útil que hacia lo bello, hacia lo grande más que hacia lo sabio, altera quizá la fuerza, la generosidad y la nobleza de las costumbres" (M 25).

XII.3. Concordia.

Heráclito de Éfeso, en su fragmento 8, expresó su visión del mundo dentro de la evolución histórica desde la discordia a la concordia: "Lo contrario se pone de acuerdo; y de lo diverso la más hermosa armonía, pues todas las cosas se originan en la discordia" (M 26). Fue Aristóteles quien intentó obtener una aplicación de la concepción física de Heráclito a la política y la moral. Para ello, hizo referencia al pensamiento antes transcrito en la "Ética a Nicómaco", concretamente en el estudio sobre la amistad (Libro VIII) y, más específicamente, en la investigación sobre sus causas (Capítulo I). Dice Aristóteles que "para Heráclito, lo útil nace de lo contrario, y todo procede de la discordia" (M 27). Para Heráclito -tal como Aristóteles lo interpreta-, la amistad es la conciliación de lo primitivamente opuesto y la convergencia de elementos diversos.

Ya en el Libro IX de la misma "Ética a Nicómaco", dentro del capítulo VI, aborda Aristóteles el estudio de la concordia, de la que dice que no se refiere a la coincidencia científica en ideas o conceptos, sino a la identidad de criterios prácticos de vida. "No decimos que la concordia reine entre personas que piensan lo mismo acerca de una cuestión cualquiera, por ejemplo, acerca de los fenómenos celestes, pues no hay nada que se refiera a la amistad en semejante identidad de

pensamiento. En cambio, se dice que los estados o ciudades ofrecen ejemplos de concordia cuando se comprueba en ellos una sola e idéntica manera de ver las cosas en lo que toca a los intereses generales, cuando en ellos se toman las mismas decisiones y cuando allí se ejecuta lo que de común acuerdo sea juzgado bueno" (M 28).

Aristóteles concreta su concepto de concordia como "uno de los aspectos de la amistad" en el sentido de que es, precisamente, una amistad política: "La concordia parece, pues, ser una amistad política, y en este sentido es como se emplea la palabra". Así pues, para Aristóteles, la concordia tiene que ver con la convergencia de criterios prácticos de la vida en común y "se ejerce en el orden de los intereses comunes y de la vida en sociedad" (M 29).

Más allá de la amistad, Espinosa subrayará el papel utilitario de la concordia, en cuanto impulsora de la sinergia de los esfuerzos humanos, de manera que el Estado ha de ser una comunidad espiritual de individuos cuyas mentes convergen. "Nada más útil al hombre que el hombre; quiero decir que nada pueden desear los hombres que sea mejor para la conservación de su ser que el concordar todos en todas las cosas, de suerte que las almas de todos formen como una sola alma..." (M 30).

Por otra parte, en su "Tratado", reitera que "el fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (mens) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad (...) El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad" (M 31). Por la concordia, pues, a la democracia, la comunidad espiritual y la libertad.

En otro orden de cosas, Espinosa, en su "Ética", enfatizó la bondad-utilidad de la concordia. Si en la definición I de la Parte Cuarta (M 32) dice que "entiendo por bueno lo que sabemos con certeza que nos es útil", es en la proposición XL de la misma parte (M 33) donde

añade que "lo que lleva a la consecución de la sociedad común de los hombres, o sea, lo que hace que los hombres vivan en concordia, es útil, y al contrario, es malo lo que introduce la discordia en el Estado". En consecuencia, lo que genera concordia es útil (o sea, bueno), mientras que es malo lo que genera la discordia.

En nuestros tiempos, las estrategias para concordar lo discorde son una parte esencial de la vida política en la sociedad democrática, ya que la concordancia de lo discorde es esencial para la aceptación y defensa del pluralismo. Sin embargo, el concepto no es de hoy; ya en su escrito "El actual interés de Inglaterra", de 1.675, John Penn -primer gobernador de la Colonia de Pennsylvania- mostraba su convicción de que "muchos profundos investigadores de los asuntos humanos han reconocido que la concordia de los discordes (**concordia discordium**) no es, por cierto, la peor base para erigir y mantener un Estado" (**M 34**). Para Julián Marías, la concordia es un elemento esencial del pluralismo y debe ser entendida como una decisión inquebrantable de permanecer unidos; convivir y discrepar. La concordia no incluye (ni necesita, ni desea) la unanimidad. Por ello, no rehuye el disenso, que no equivale a discordia (**M 35**).

Decía Luis Vives que la intolerancia produce la discordia; en consecuencia, la concordia parece requerir la tolerancia.

XII.4. Derecho a la diferencia cultural, religiosa, ideológica y moral.

"Bien entendida, la tolerancia no significa indiferencia hacia los demás, sino el reconocimiento de sus diferencias y de su derecho a ser diferentes" (**M 36**). Respecto al reconocimiento del derecho que los demás puedan tener a ser diferentes, hay un doble enfoque; psicológico-cultural y biológico. Desde el punto de vista psicológico,

siguiendo las orientaciones de Freud, tal derecho a la diferencia sería simplemente algo contradictorio y estúpido. "La tolerancia frente al extranjero constituiría, para una sociedad, un ideal contradictorio para la naturaleza misma del ideal. La satisfacción que procura el ideal cultural es de orden narcisista, «descansa en el orgullo de lo que se ha llevado a cabo con éxito»; el derecho a despreciar a los demás acompaña como un complemento indisociable a la estima (incluso excesiva) de sí" (M 37). La referencia que Françoise Coblence hace de "El porvenir de una ilusión" funda, en efecto, más el derecho al asentamiento de la superioridad que el respeto al otro- (y aún menos a su carácter diferencial).

Desde el punto de vista biológico, la defensa de la diferencia (y del derecho de los demás a ejercitarla) se inscribe en la defensa de la diversidad, a la que se atribuyen cualidades positivas en cuanto a la continuidad y progreso de la humanidad, en paralelo con la escala biológica, en la que la biodiversidad es expresión de la madurez, grado de desarrollo, complejidad y riqueza de un ecosistema.

Si cerramos los ojos a los continuos enfrentamientos prácticos en los cinco continentes y nos atenemos a la definición de lo políticamente correcto, hay que afirmar que nuestra época es la de la cultura de la diferencia, dentro de lo que se llama "horizonte de fragmentación". Las reivindicaciones de los partidos nacionalistas -especialmente cuando detentan el poder- son permanentes e ilimitadas. Al tiempo, minorías de todo tipo pretenden asentar su singularidad como un valor social de referencia. Victoria Camps alude a las causas de tal cultivo de lo diferencial: "La diferencia está en auge. Es un signo de calidad. Significa distinción, poder y atributos para distanciarse de lo masivo. Es la expresión de la aristocracia en nuestro tiempo: una cultura que ha querido desterrar los privilegios naturales, pero no ha querido privarse de las jerarquías que confiere cualquier forma de poder" (M 38).

El auge del cultivo de lo diferencial no fue previsto inicialmente, predominando la hipótesis de que las diferencias se cancelarían mediante el progreso social. Los Estados constitucionales modernos "restaron importancia al hecho de la diversidad cultural, considerándola como un residuo pre-moderno que tendría que ser gradualmente absorbido por la nueva identificación ciudadana de pertenencia a un estado neutral frente a esa clase de diferencias" (M 39).

El cultivo y reivindicación del "hecho diferencial" por las distintas "comunidades históricas" o nacionalidades, en España, es un ejemplo muy claro de cómo cada grupo o colectividad puede defender privilegios mediante el afianzamiento de lo distintivo. Lo curioso es que, en la carrera generalizada en pos del hecho diferencial, en la medida en que todos son participantes, todos vienen a igualarse. Aunque con referencia al ámbito personal, dice Girard que "las posibilidades de ese yo autónomo, en cierto sentido, son casi siempre recubiertas por el deseo mimético, y por un falso individualismo en el que el apetito de diferencia tiene, por el contrario, efectos niveladores" (M 40).

Si tratamos de reflexionar al margen de los dogmas de lo políticamente correcto, el derecho a la diferencia no puede ser sino un derecho formal, que tendrá que legitimarse (en su caso) por su contenido concreto. La diferencia -como el disenso, por otra parte- no se justifica a priori por sí misma. Es lo que, en otro orden de cosas, sucede con las opiniones; no hay que confundir la formalidad del derecho personal a opinar con la fundamentación material del contenido de cada una de nuestras opiniones.

"El 26 de agosto de 1.989, Bicentenario de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1.789), se reunían en París jóvenes de todo el mundo, en su mayoría europeos, para proclamar una versión de los Derechos Humanos, que recogiera no sólo los derechos individuales, sino también la exigencia del respeto a las diferencias particulares y étnicas" (E 41). Ciertamente, el respeto a la diferencia, en

la medida en que expresa el pluralismo; esto es, la posibilidad misma de que distintas opciones de vida y diferentes culturas puedan convivir, no puede ser sino acogido con aplauso. No obstante, los derechos de las minorías (como la Declaración de los Derechos de los Pueblos) pueden muy bien terminar en un instrumento retardadario -cuando no de franca oposición- a la vigencia de los Derechos humanos.

En resumen, la idea de tolerancia, en su parangón con el derecho a la diferencia, muestra su ambigüedad; el pluralismo es una imposición política y su respeto se presenta como un deber moral. Respetar la pluralidad exige aceptar la coexistencia genérica de diferentes opciones; se trata de un derecho formal "a las diferencias". Por supuesto, ese derecho no ampara ni legitima, en concreto, materialmente, cada una de las "diferencias" concretas, por aberrante que pudiera ser.

Esta asimilación de tolerancia y respeto al pluralismo (a las múltiples "diferencias"; o sea a las diferentes opciones) trasmite considerable confusión, en nuestra sociedad, desde el pluralismo hacia la tolerancia. Se suele suponer (así lo hacen, por ejemplo, con diferentes argumentos, Max Weber o H. Kelsen) que el pluralismo es una necesidad social, que se impone con el valor normativo de lo fáctico: no hay legitimidad alguna que ampare una postura monista o reduccionista a priori. Ahora bien, no confunden el derecho a la diferencia con el deber de la diferencia; el pluralismo es un punto de partida, no una meta ideal; es algo a respetar -si existe-, no un objetivo a edificar.

Es llamativo el actual hermanamiento de tolerancia y pluralismo, porque, en las primeras fases históricas, la tolerancia consistía esencialmente en la remisión o rechazo de la violencia, sin incluir el pluralismo, lo que es completamente natural si se considera que el pluralismo -que tiene que ver con la igualdad- es acompañante necesario de la libertad, pero no de la tolerancia. No obstante, en la ideología hoy dominante entre nosotros, tolerancia y pluralismo van unidos.

Por otra parte, la situación actual jurídico-ideológica (constitucional) de la sociedad española es peculiar. En el Preámbulo, párrafo 1º, de la Constitución, se fijan como "desiderata" más generales y básicos de la Nación española los siguientes: "establecer la justicia, la libertad y la seguridad y promover el bien de cuantos la integran". No obstante, a la hora de fijar los "valores superiores del ordenamiento jurídico", el artículo 1º del propio texto constitucional repite libertad y justicia, omite seguridad y promoción del bien común e innova, al introducir "la igualdad y el pluralismo político".

A mi parecer, libertad, justicia e igualdad son "valores superiores" de un nivel muy diferente (supremo) al del pluralismo político. Lo cierto, en todo caso, es que el pluralismo, como valor, queda convertido -junto a los demás, aunque con un fundamento mucho menos obvio- en una **aspiración** o idea reguladora (más que punto de partida) y en un **imperativo político** más que en la necesidad fáctica, presente en la democracia, de sustituir el principio de unanimidad por el principio de la mayoría, que respeta a las minorías y sus derechos. No es nuestro objetivo, pero podría ser sugerente una investigación acerca de los supuestos epistemológicos del pluralismo como valor constitucional. Tal vez explicaría algunos fenómenos sociológicos (relativismo, pérdida de los valores no "cívicos", etc.), así como notables características de la vida política (incapacidad de los partidos para llegar a consensos básicos en las llamadas "cuestiones de Estado", tal vez para no traicionar al imperativo de pluralismo, entendido como supuesta obligación de discrepar).

Arrancando del pluralismo como mandato, muchos estiman, más o menos explícitamente, que la tolerancia está también sujeta a un imperativo, que será ético o político, según el ámbito en el que se aplique.

XII.5. Secularización de las organizaciones socio-políticas.

De cuantos apartados hemos venido considerando, éste pasa por ser uno de los más importantes. Es frecuente describir la historia de la idea de tolerancia como un momento de la correspondiente historia de los procesos de secularización social y desacralización del poder. En consecuencia, habrá que dedicar un estudio algo más extenso a estos aspectos, por su cercanía a la tolerancia; por lo menos, en su origen y en las primeras etapas del desarrollo autónomo de cada una de esas características.

Antes de entrar en el desarrollo de las relaciones entre la tolerancia y el proceso de secularización, conviene hacer algunas distinciones, con la intención de reducir el sobreabundante nivel de confusión existente en el tratamiento de este tema y sus colaterales. Las palabras laico y laicista, secularización y secularismo, desacralización, desmitificación y desencantamiento se emplean como sinónimos, unas veces, y como diferentes, otras.

No tengo esperanza de que mis modestas propuestas terminológicas prosperen (**M 42**). No obstante, con los términos que utilizaré (u otros), se puede (y aun debe) distinguir entre:

- a) Un proceso de secularización de los hombres y de la sociedad, que produce el reconocimiento recíproco de la libertad de conciencia y se relaciona con la tolerancia horizontal (interpersonal).
- b) Un proceso de desacralización del poder, que se hace autónomo al tiempo que abandona su legitimación religiosa y gana en neutralidad frente a la pluralidad de religiones, relacionándose con la tolerancia vertical, la que se puede dar entre el poder y los ciudadanos (en ambos sentidos).

Al conjunto de ambos fenómenos le podemos llamar laicidad, que sería predominantemente ideológica, jurídica, etc. (M 43).

Si no hacemos un esfuerzo por analizar los conceptos y aislar algunos de sus elementos esenciales, nos podemos encontrar con la laicidad "definida" de modo tan confuso (confundente) que, con toda propiedad -por la negación de límites y la mezcla de elementos hétérogéneos que contiene-, a su expresión se le podría llamar una "indefinición", aunque quien la formula la denomina -él sabrá por qué- definición: "El laicismo, en una sociedad democrática en constante estado de alerta, es una praxis de la igualdad, es decir, una permanente voluntad de reflexionar y de actuar sobre la coherencia de un gigantesco sistema de socialización de los individuos (la enseñanza, la formación, la comunicación, la acción social y cultural...) mediante el uso de la razón, por la utilización crítica de las ciencias, por el rigor y la calidad intelectual de los contenidos y la flexibilidad de funcionamiento de los servicios públicos. Este modo de reflexionar y de actuar tiene por objetivo asegurar permanentemente a cada uno el ejercicio de sus derechos y de sus obligaciones, sin discriminación de ningún tipo, y por finalidad, la libertad" (M 44).

Tal vez convenga añadir, pues, alguna precisión a los distintos elementos antes diferenciados. El proceso de secularización hizo pasar "al primer plano el concepto de una sociedad profana que se centraba exclusivamente en unos objetivos mundanos" (M 45). "Si para la Sociología consiste en una pérdida del fundamento religioso y en la inutilidad de la religión, la Teología considera que la secularización manifiesta la edad adulta del hombre y del mundo, cuya historia es distinta de la de Dios (Bonhoeffer), de manera que constituye una oportunidad para la fe..." (M 46). La secularización incluye el desencanto weberiano: "El destino de nuestra época se caracteriza por la racionalidad y la intelectualización y, sobre todo, por el desencantamiento del mundo" (M 47).

El carácter profano del mundo secularizado exige fundamentar de modo inmanente las relaciones humanas, la ética y hasta el sentido del mundo y de la vida, en el supuesto de que tenga algún sentido (racional) la pregunta por el sentido (**M 48**). La nueva cimentación -cualquiera que sea su nivel de profundidad y la solidez de sus bases- va a requerir un conjunto de valores entre los cuales la tolerancia ocupa un puesto central. "Donde no aparece ambigua la historia de estos últimos siglos es en la demostración de la interdependencia entre la teoría y la práctica de la tolerancia, de un lado, y el espíritu laico, entendido como la formación de la mentalidad que confía la suerte del **regnum hominis** más a las razones de la razón común de todos los hombres que a los impulsos de la fe..." (**M 49**).

Estos valores, incluida la tolerancia, van a sustituir -real o presuntamente- a aquellos que se derivaban de la cultura y la praxis religiosa, ya que la secularización intenta ahondar en la escisión entre los valores sociales, que se pretenden autónomos, y los religiosos.

Por otra parte, el proceso de desacralización del poder, cuyos orígenes y desarrollo veremos en su momento, afecta al poder civil y no directamente a los ciudadanos considerados aislados o agrupados socialmente. La desacralización conduce a la autonomía del Estado, cuya legitimidad (de origen y, desde luego, de ejercicio) se constituye al margen de toda mediación religiosa o, mejor, eclesiástica. Pero lleva también a la neutralidad del Estado frente a las religiones existentes. El proceso de desacralización de nuestras sociedades (Europa occidental) se tiene de tal modo por culminado que su resultante -usualmente denominado "Estado laico"- constituye un pleonismo. En cambio, es una utopía -si es que su defensa no constituye una herejía- en países que tienen el Corán por Constitución.

Cuando la desacralización (con la laicidad del Estado, como término) se mantiene en sus límites, constituye una doble garantía para las religiones existentes en un Estado:

- a) Por un lado, como ya vio J. Locke, la separación de los poderes espiritual y temporal -con cortapisas al poder del Estado- es garantía de la libertad de todas las religiones (**M 50**).
- b) Por otro, constituye un freno para la eventual intolerancia de unas religiones o sectas sobre otras (**M 51**).

Y es que, en esencia, el Estado no va más allá de la afirmación y defensa de la **legitimidad civil** de todas las creencias religiosas, desde la neutralidad (**M 52**), posición a la que se llama tolerancia. Obviamente, además de la tolerancia del Estado para con las confesiones religiosas y los ciudadanos que pertenecen a ellas, hay que hablar de la tolerancia en sentido inverso; los ciudadanos soportamos el poder del Estado (**M 53**).

Finalmente, la laicidad sería el conjunto (mezcla; a veces, muy revuelta) de la secularización social y la desacralización del poder. En nuestra Constitución, incluiría varios artículos, de contenido diversificado, según la distinción antes expuesta:

- a) La libertad ideológica, religiosa y de culto es garantizada por el artículo 16 (1 y 2) y completada con el 20 (expresión), 21 (reunión y manifestación) y 22 (asociación).
- b) La desacralización del poder arranca del origen democrático de la soberanía (artículo 1.2) y se expresa en la neutralidad respecto a los ciudadanos (artículo 14) y las confesiones religiosas (artículo 16.3).

Esta laicidad jurídica está apoyada en la laicidad ideológica, la cual incluye valores como el humanismo, cierto racionalismo, la democracia liberal, una restringida defensa de los Derechos humanos (formales, de la primera generación) y la tolerancia que es, en ocasiones, recíproca u

horizontal (privada o interciudadana) y otras vertical, bien sea de los ciudadanos respecto al Estado o de éste con los ciudadanos y sus agrupaciones.

En este capítulo, correspondiente a la tolerancia como regla de funcionamiento social o grupal, haré algunas consideraciones sobre la secularización de las organizaciones sociopolíticas, dejando para el siguiente (tolerancia como estrategia del poder) el tratamiento de la desacralización del poder.

Respecto a la secularización propiamente dicha, comenzaré por subrayar algunos datos históricos no suficientemente tenidos en cuenta, de ordinario. Se puede defender, con Girard, que la secularización (a la que él, ocasionalmente, denomina "desacralización"), "en profundidad, es de origen cristiano" (M 54). Larnaude, en su Prólogo a la obra G. Jellinek sobre la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, en 1.902, decía lo siguiente: "Puede resultar algo extraño a los diputados que en una reciente sesión de la Cámara (Asamblea francesa, 17 de mayo de 1.901) han votado la colocación pública de la «Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano» en los colegios, iglesias, templos, sinagogas, cuarteles, alcaldías e, incluso en los ministerios, que el origen de la Declaración sea religioso y no político. Lo que hasta ahora se creía una obra de la Revolución, no es, en realidad, más que un producto de la Reforma y de las luchas que ella engendró" (M 55).

Esta provocadora aseveración no era más que una paráfrasis de algunas de las tesis -por lo demás muy bien fundamentadas- del propio Jellinek, quien, con referencia al laicismo, defendía que, en la práctica, había sido una reivindicación histórica de creyentes radicales, los cuales estaban dispuestos a someterse a la autoridad "sólo en asuntos civiles". "En su pacto fundamental, los secesionistas (de Providence) prometían obedecer a las leyes dictadas por la mayoría, pero «only in civil things», la religión no es materia sometida a la legislación. Así se reconoció, por primera vez, la plena libertad en asuntos religiosos y eso por un hombre

que era un creyente lleno de ardor" (M 56). La referencia a Roger Williams permite a G. Jellinek afirmar que la desacralización del poder y la secularización de la comunidad por aquél fundada tuvieron como motivación la protección de la intimidad de la conciencia.

Si el origen de la secularización tuvo, al menos parcialmente, un móvil religioso, habrá que explicitar algunas de las modificaciones que, en las ideas religiosas, se habían producido antes de la Reforma o con ocasión de ella. En primer término, lo que podríamos denominar intento de democratización del dogma. Ya Marsilio de Padua había negado que la autoridad dogmática de la Iglesia estuviese en manos del Papa, situándola -por el contrario- en el Concilio y, concretamente, en aquel en que, convocado en debida forma, tenga presente o representada a "la parte predominante de la cristiandad" (M 57). Guillermo de Ockham dio un paso más -verdaderamente una gran zancada- cuando situó la infalibilidad del magisterio no en el Papa ni en el Concilio sino en la "Iglesia universal", que es "la multitud de todos los católicos que hubo desde los tiempos de los profetas y apóstoles hasta ahora". Como es fácil de comprender, tal magisterio es de imposible manifestación, ya que apela a un sujeto abstracto, cuya existencia se despliega histórica o sucesivamente (M 58).

De aquí arrancará toda la corriente que, al desaparecer la mediación institucional (ni el Papa, ni el Concilio...ni la Iglesia), va a subrayar la libertad de conciencia personal, gracias a la inmediatez de la relación religiosa del hombre con Dios. Naturalmente, esta relación directa en asuntos de conciencia conducirá a una de las características más evidentes de la secularización; la privatización de la religión.

La aportación de Locke a la libertad de conciencia se revela como esencial. Marsilio de Padua y Th. Hobbes habían, desde luego, creado un espacio teórico para ella, pero se trataba de un hueco o vacío, por privación o carencia de instrumentos de regulación; una libertad de conciencia negativa (una espúria autodeterminación, entendida como

simple no heterodeterminación. Ver, a este respecto, la nota C 17) Locke parte de un principio nuevo, la libertad individual, que va a dar carácter positivo a la libertad de conciencia (auténtica autodeterminación): "Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sirvan en común a todos los hombres, no es menos cierto que cada hombre tiene la **propiedad** de su propia **persona**. Nadie, fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella" (M 59).

El siguiente paso, que Locke no quiso dar, es el que conduce de la libertad de conciencia personal a la libertad religiosa institucional, reclamada por las sectas como derecho natural. La autonomía con la que los individuos dotados de libertad natural de conciencia pueden agruparse y organizarse en diferentes Iglesias para el culto a la divinidad y la realización de sus creencias, es, en Locke, un asunto de **tolerancia** y no de **libertad**. Locke "tuvo también cuidado en distinguir su argumento en favor de la tolerancia del argumento contenido en el Segundo Tratado en favor de la libertad como un derecho natural" (M 60).

El cambio de ideas religiosas fue acompañado de una evolución teórica importante, muy significativa respecto a la doctrina del derecho natural. Para Santo Tomás -que seguía y sintetizaba dos líneas doctrinales ya iniciadas por los estoicos- la ley natural es, en el hombre, **simultáneamente instinto y razón**; ya que, como animal racional, comparte tendencias naturales instintivas de los animales, a las que añade tendencias naturales privativas, racionales (M 61).

Marsilio de Padua niega el carácter instintivo de la naturaleza social del hombre, de donde vendrá a resultar que lo útil o conveniente para la comunidad únicamente puede ser producto de la razón deliberativa, lo que constituye un antecedente remoto del iusnaturalismo racionalista. No es éste el momento de ocuparnos de las tesis de Marsilio en la tradicional disputa acerca de cuál de las dos supremas autoridades

(Emperador y Papa) encarna de manera más inmediata o directa la ley natural. Su posición fue tan radical que llegó a la crítica del derecho natural divino. Obviamente, la secularización de la sociedad necesitaba -como uno de sus primeros pasos- la conversión del poder, el derecho y la política en convenciones humanas, más acá de cualquier origen divino, por intermediación de una ley natural.

Además de la evolución en las ideas religiosas y en las teorías filosófico-jurídicas, son patentes también relevantes fenómenos socio-culturales. La aparición de una primera burguesía encarna un acusado interés en reivindicar la libertad de actuación, luchando al lado de la autoridad civil frente al monopolio papal del poder. Ciertamente, las autoridades civiles se muestran, de ordinario, más proclives a la concesión de libertades (iniciativa, comercio...) que el papado, pero la más fuerte inclinación partidista procede de que la moral religiosa aparecía como un corsé demasiado estricto del que había que desembarazarse (M 62).

La aparición de una nueva moral social no se debe, primordialmente, a que la anterior fuese "religiosa"; lo relevante es que se percibía como excesivamente rigurosa. "Esto es lo que explica la aparición del secularismo. El ataque contra Roma es, sobre todo, un ataque contra un modo de vivir que, cual barrera, obstruía la nueva senda. Sus sanciones eran demasiado rígidas; estaban concebidas, así se sentía, para un mundo estático que se había ido para siempre. El poder de Roma pesaba tanto sobre esta vida como mera preparación para la venidera, que interfería de cien maneras en todas las posibilidades en que los hombres se veían envueltos. (...) El secularismo tenía sobre la concepción de Roma la ventaja inmensa de que los beneficios que implicaba eran inmediatamente medibles y tangibles. (...) En la nueva actitud hacia la usura y el pobre hemos visto en qué proporción tan grande podían derivarse en el dominio económico. Cada una de ellas

cambia porque estorba a la acumulación de riqueza; se la abandona porque limita las oportunidades de la nueva explotación..." (M 63).

En último término, la moral religiosa tradicional resultaba incompatible con los nuevos ideales de vida: "Una visión terrenal del placer y la repudiación del tono ascético de la Edad Media son, entre otras cosas, inherentes a aquél (el hombre sabio). El lema de la Abadía de Thélème se hace un canon de conducta cada vez más poderoso. Pero han de tenerse los medios de placer para obrar como uno quiera, y aquéllos son producto de la conquista del poder material. De hecho, la decadencia de la fe dogmática contribuye de nuevo al crecimiento de ese espíritu secular que justificaba la actividad por su capacidad para obtener satisfacciones materiales" (M 64).

La decadencia de la fe, en cuanto a sus relaciones con la moral, procede de un conjunto de interacciones con aquélla, algunas sólo explicables a partir de la exageración previa de la dependencia de la moral respecto de la religión. Desde las posiciones voluntaristas de Guillermo de Ockham en teología y antropología no es difícil llegar a un relativismo (o escepticismo) ético. El camino pasa por afirmar la irracionalidad de los mandatos morales -al menos, desde una perspectiva humana-, por lo que resultan completamente incomprensibles los designios (voluntaristas) divinos, y tiene su meta en la negación de todo fundamento ético. Si la voluntad de Dios es, como supone Ockham, heterónoma respecto a la razón divina, no es exagerado tildar de pura arbitrariedad irracional -al menos, para nosotros- el fruto de su querer. En esa base encontrará firme sustrato el sofisma perezoso que combate Leibniz (M 65) y, sobre todo, la tesis luterana de que no son posibles acciones morales "naturales"; sólo la fe puede salvar. En este estado de cosas, la secularización de la moral comienza a aparecer, incluso, como una necesidad cívica.

Lo mismo que Locke va a excluir de la tolerancia, a finales del s. XVII, a los católicos -por ser, supuestamente, contrarios a la paz civil, en cuanto

obedecen a un soberano enemigo-, a principios del mismo siglo Campanella había estimado que son los luteranos y calvinistas quienes deben ser proscritos, porque su religión es, según él, contraria a la moral: "La secta luterana y calvinista, que niega la libertad del arbitrio y de hacer bien y mal, no se debe mantener en la república, porque los pueblos pueden responder al predicador de la ley que ellos pecan por sino y no pueden observarla, ya que no son libres en esto..." (M 66). Sin duda, hay razones para la tolerancia -cada vez más-, pero históricamente se han buceado más las razones para la intolerancia; sobre todo, la intolerancia religiosa. Unas veces la intolerancia se ha apoyado, para proscribir una o varias Iglesias, en sus perniciosos efectos políticos (Locke); otras, en sus nocivas consecuencias morales (Campanella).

Por todas esas razones, se lleva a cabo la secularización de la sociedad, cuya manifestación más evidente es la privatización de la religión, lo que requiere hacer "pública" una moral civil, hoy llamada ética cívica o de mínimos. Por lo demás, una vez privatizada la religión, el curriculum religioso (o, más bien, eclesial) de cualquier ciudadano no tiene ningún efecto civil. "En tal sistema, la libertad de conciencia está asegurada por el hecho mismo de esta separación (...) Por primera vez se manifiesta el punto de vista separatista sobre la cuestión de la tolerancia, es decir, la opinión de las sectas que reivindica la disociación radical de lo espiritual y lo temporal" (M 67).

Dentro de un proceso, el de secularización, que dura varios siglos, tendré que referirme aún a otra característica, mucho más tardía que las anteriormente consideradas, que es la negatividad a priori o, en otros términos, la suposición de que la carga de la prueba recae en la afirmación, o sea, en la postura positiva, sin que la negativa requiera fundamento alguno. "Y hay un factor que acelera el triunfo y la difusión de esas ideas, que prescinden de Dios y lo van desalojando de las ciencias y de los principios. Es la primacía que en la modernidad se concede a lo negativo. En los siglos modernos, en efecto, se parte del

supuesto de que es menester justificar lo positivo, y que lo negativo tiene, por lo pronto, validez. Así hay que esforzarse por demostrar la libertad frente al determinismo, la existencia del mundo exterior, la posibilidad del conocimiento. No me refiero a que no sea menester, efectivamente, probar esas cosas, sino a la tendencia, a la actitud de que se parte. Hay unas palabras de Fontenelle especialmente expresivas: «El testimonio de los que creen una cosa establecida no tiene fuerza para apoyarla; pero el testimonio de los que no la creen tiene fuerza para destruirla. Pues los que creen pueden no estar instruidos de la razones para no creer, pero no es posible que los que no creen no estén instruidos de las razones para creer...». Así, mediante esa primacía de lo negativo, va adquiriendo vigencia la progresiva secularización de las creencias" (M 68).

En convergencia con la tesis de la negatividad, expuesta por Julián Marías, puedo aportar la aseveración de Bayle, quien aseguraba que hemos de dar más crédito a una sólo proposición heterodoxa formulada por determinado autor que a todo el cuerpo ortodoxo de su doctrina (M 69).

Respecto a los conceptos de secularización y laicidad, es preceptivo realizar algún intento de precisar sus significados aproximados, con objeto de evitar que, en el futuro, siga siendo certero el juicio de Laboa: "Hoy podríamos afirmar seguramente que la mayoría de los españoles somos laicos, sin que esto quiera decir que seamos capaces de entendernos sobre lo que es y puede ser la laicidad" (M 70). En todo caso, la vinculación entre tolerancia y laicidad o secularización es puesta de manifiesto por casi todos los estudiosos de la tolerancia y, frecuentemente, por Instituciones internacionales. En una recomendación sobre tolerancia suscrita por la Asamblea Parlamentaria de Estrasburgo se habla expresamente de una **democracia laica** como base de la sociedad occidental (M 71).

En la IV Asamblea del Consejo Ecuménico de las Iglesias, celebrada en Upsala, en 1.968, quedó aprobada la siguiente propuesta: "La secularización presenta un doble aspecto: positivo y negativo. En su sentido positivo, la secularización es una afirmación de las verdaderas posibilidades del hombre y del mundo (significa una liberación de la cultura, de la enseñanza, de la investigación científica, del desarrollo técnico, etc; del dominio al que estaban sometidos por parte de las instituciones religiosas). En un sentido negativo, la secularización se convierte en la ideología de un universo cerrado y es capaz de destruir la verdadera libertad y dignidad del hombre, limita la realidad a las cosas que el hombre puede ver, tocar y dominar..." (M 72). (Básicamente, los dos aspectos corresponden a laicidad/secularización, el positivo, y a laicismo/secularismo, el otro).

Tanto la tolerancia como la laicidad parecen ser constitutivos esenciales de la democracia liberal. No obstante, se suele criticar que tanto la laicidad como la tolerancia, en su interpretación habitual, no estén basadas en valores positivos, sino negativos. En efecto, la laicidad surge históricamente como la postura divergente de una posición religiosa clerical y hoy, con frecuencia, aparece como cimentada no en una auténtica neutralidad (si tal situación es posible), sino en el relativismo ético. Por su parte, el relativismo ético y la indiferencia -y no la solidaridad- parecen estar detrás de muchas actitudes tolerantes. El peso ideológico del relativismo se puede ponderar mejor cuando laicidad y tolerancia resultan ser dos de los valores máximos de la ética civil o ética mínima.

No obstante, hay quienes ponen en duda la posibilidad misma de que exista una ética de mínimos como diferente de la ética cristiana, en sus rasgos esenciales: "Los deberes familiares, los de buena vecindad, los de lealtad entre contrayentes, la solidaridad humana, el deber de ayudar a los más necesitados, no son sentidos de modo distinto por creyentes y no. Los preceptos morales del Evangelio son también aceptados por los que no tienen una concepción transcendente de la vida. Si se considera

el Código penal de cualquier Estado contemporáneo se verá que hay pocos artículos en torno a los cuales pueda haber un verdadero disenso entre creyentes y no" (M 73).

En lo que se refiere a la ética, la construcción de una ética laica -o, por expresarlo más propiamente, el intento de fundamentación laica de la ética- fue un tema recurrente del enciclopedismo y, concretamente, de Voltaire y Diderot. En lo que se refiere a Voltaire, es muy notable cómo su ética "laica" acaba apoyada en un deísmo o religión natural que pueda ser garante de las buenas costumbres y la razonable convivencia (M 74). Seguramente, Diderot fue mucho más allá, dentro de su agnosticismo, al entender que la fundamentación religiosa de la moral presentaba un balance sumamente negativo; si, por un lado, la religión no tenía fuerza coercitiva eficaz sobre las conductas, por otro, podría conducir a la intolerancia y a las guerras de religión.

No obstante, la posición que juzgo más interesante, a este respecto, es la de Rousseau en su "Emilio", obra en la que pone en boca del Vicario saboyano, en primer lugar, la crítica a la religión como reguladora de las costumbres: "Predicaré siempre la virtud a los hombres, les exhortaré de continuo a hacer bien; y a ser posible, les daré el ejemplo. Pero no contarán conmigo para hacerles amables la religión y para afirmar su fe en los dogmas verdaderamente útiles que todo hombre está obligado a creer: ya que a Dios no le place que yo les predique el dogma cruel de la intolerancia, les lleve jamás a detestar a su prójimo, ni a decir a otros hombres: seréis condenados" (M 75). Pero su crítica es más detenida y contundente frente a lo que podríamos llamar ética laicista; los escépticos y ateos "invirtiendo, destruyendo, pisoteando, todo cuanto los hombres respetan, ellos arrebatan a los afligidos la postrera consolación de su miseria, a los poderosos y a los ricos el único freno de sus pasiones; arrancan del fondo de los corazones los remordimientos del crimen, la esperanza de la virtud y aún se siguen ufanando de ser los bienhechores del género humano (...) Si el ateísmo no hace verter la sangre de los hombres, es menos por amor hacia la paz que por

indiferencia hacia el bien; aunque todo marche, poco importa al supuesto sabio, dado que él permanece en reposo en su gabinete. Sus principios no hacen matar a los hombres, pero les impiden nacer, destruyendo las costumbres que los multiplican, apartándolos de los de su especie, reduciendo todos sus afectos a un egoísmo secreto, tan funesto a la población como a la virtud. La indiferencia filosófica se parece a la tranquilidad del estado bajo el despotismo: es la tranquilidad de la muerte; ella es más destructora que la misma guerra" (M 76).

La auténtica y radical secularidad o laicidad, en ética, significaría, pues, abandonar la concepción del provecho "moral" de la religión y la convicción de que el ateo ha de ser inevitablemente inmoral. Diderot pone en boca de su mariscal (M 77) una exposición vulgar de la fundamentación moral volteriana: "Me parece que, si no tuviese nada que esperar ni que temer en el otro mundo, hay muchas pequeñas dulzuras de las que no me privaría ahora que estoy en éste" (M 78).

Como una más de las paradojas de la historia de las ideas, ocurre que varios de los pensadores que más contribuyeron al advenimiento del laicismo (y de la tolerancia) no se colocaron precisamente en el terreno de lo que hoy se consideraría como moral laica. En la Constitución que J. Locke redactó para Carolina del Sur, los derechos de ciudadanía sólo correspondían en plenitud a los creyentes. Como dice, con cierto entusiasmo, Voltaire en su "Tratado sobre la tolerancia" (capítulo IV), "Volved los ojos hacia el otro hemisferio; ved la Carolina, de la que el prudente Locke fue legislador: bastan siete padres de familia para establecer un culto público aprobado por la ley; tal libertad no ha hecho surgir ningún desorden" (M 79). A sensu contrario, hay que entender que quienes no practiquen ninguna religión no pueden vivir en tal Estado, por no creer su ideólogo que semejantes personas sean capaces del ejercicio de las virtudes (al menos, de las virtudes políticas).

Hasta el propio Diderot se hace eco de esta utilidad práctica de la religión moralizante. El personaje Crudeli, que expresa sus propias ideas,

dice: "Por mi parte, no dudo que vuestro intendente os robe un poco menos en víspera de Pascua que pasadas las fiestas; y que de vez en cuando la religión impida numerosos pequeños males y produzca pequeños bienes" (M 80). Pero, pese a esa superficial constatación de los hechos, la reflexión lleva a Diderot a considerar que ni la religión es motivo ético para hacer el bien ni la incredulidad para el mal (M 81).

Bayle formuló la tesis del "ateo virtuoso" en sus "Pensamientos sobre el cometa" (1.682), tesis que fue desoída (o combatida) por Locke, como después lo será, miméticamente, por Voltaire. Para Locke, los ateos (como los católicos y musulmanes) no son dignos de tolerancia. En lo que se refiere a los católicos, por ser intolerantes y constituir una amenaza para el Estado, por someterse a un poder ajeno y hostil: "Otro (riesgo) más secreto, pero más peligroso para el Estado, existe cuando los hombres se atribuyen a sí mismos y a los de su propia secta alguna prerrogativa peculiar, encubierta con palabras especiosas y engañosas, pero, en realidad, opuesta a los derechos civiles de la comunidad (...) ¿Qué otra cosas pretenden quienes enseñan que no debe cumplirse la palabra dada a un hereje?..." (M 82). En lo que concierne a los ateos, en cuanto opuestos a los principios de comportamiento que hacen viable la sociedad civil, "no deben ser de ninguna forma tolerados quienes niegan la existencia de Dios. Las promesas, convenios y juramentos, que son lazos de la sociedad humana, no pueden tener poder sobre un ateo. Prescindir de Dios, aunque sólo sea en el pensamiento, disuelve todo" (M 83).

La posición de Bayle -antes aludida- parece mucho más cercana que la de Locke a la ética laica y a las ideas actuales en la materia: "Una sociedad de ateos practicaría las acciones civiles y morales tan bien como lo harían otras sociedades, con tal de que sancionase los delitos y que otorgase horror e infamia a ciertas acciones. Como la ignorancia de la existencia de un primer Ser, creador y conservador del mundo, no impediría a los miembros de esa sociedad ser sensibles a la gloria y al desprecio, a la recompensa y a la pena y a todas las pasiones que se

ven en los demás hombres, no sofocaría todas las luces de la razón, y se vería entre ellos a hombres con buena fe en el comercio, fieles a sus amigos, que despreciarían las injurias, que renunciarían a las pasiones del cuerpo, que no causarían daño a nadie..." (M 84). Bayle argumentaba y defendía la autonomía de la virtud (cívica) respecto a la religión, poniendo como ejemplos de ateos virtuosos a Epicuro y a Espinosa.

Hoy en día, puede decirse que la ética denominada laica vive -en lo concreto, en las normas que rigen nuestra vida cotidiana- con preceptos inspirados por las éticas religiosas precedentes. Y, por otra parte, en lo que respecta a su fundamentación, encuentra el mismo vacío al que se refiere Weber al hablar de nuestra cultura: "El destino de nuestra cultura es, sin embargo, el de volver a tomar conciencia clara de esta situación que habíamos dejado de percibir, cegados durante todo un milenio por la orientación exclusiva (o que se pretendía exclusiva) de nuestra conducta en función del **pathos** grandioso de la ética cristiana" (M 85).

En lo que se refiere a la diferencia entre secularidad y secularismo, R. Rorty proporciona -imagino que sin ser consciente de ello- un interesante argumento. "Thomas Jefferson dio el tono de la política liberal cuando dijo que «no es un ultraje que mi vecino diga que hay 20 dioses o no hay ninguno». Su ejemplo me ayudó a considerar respetable la idea de que puede separarse la política de las creencias acerca de las cuestiones de importancia última -que las creencias comunes de los ciudadanos sobre estas cuestiones no son esenciales para una sociedad democrática. Al igual que muchas otras figuras de la Ilustración, Jefferson suponía que para la virtud cívica basta una facultad moral común al teísta típico y al ateo típico. Muchos intelectuales ilustrados estaban dispuestos a ir más allá y decir que, dado que las creencias religiosas son accesorias para la cohesión política, deberían descartarse como fetiches huecos -o quizás sustituirse (como en algunos estados marxistas totalitarios del siglo XX) por algún tipo de fe política expresamente secular que forme la conciencia moral del ciudadano. Una vez más, Jefferson dio el tono al negarse a ir tan lejos. Consideraba suficiente privatizar la religión,

considerarla irrelevante para el orden social pero relevante -y quizás esencial- para la perfección individual. Los ciudadanos de una democracia jeffersoniana pueden ser tan religiosos o irreligiosos como plazcan siempre que no sean «fanáticos»" (M 86).

El último párrafo del texto de Rorty -bien es cierto que desde la frivolidad (M 87)- conduce, de modo indirecto, a una gran verdad; las posiciones secularistas o laicistas pueden contener -de hecho, frecuentemente, contienen- una alta dosis de fanatismo. Laicismo sectario respecto al que previene el siguiente párrafo de Juan María Laboa: "Esta parece ser la tarea no fácil que tenemos entre manos: respetar ciertamente la laicidad de la sociedad pero sin entenderla como una secularización tal del Estado y de sus medios de acción que no respete de hecho los derechos individuales y sobre todo sociales de los creyentes" (M 88).

A partir de la Ilustración se viene haciendo del laicismo una especie de fe laica -a menudo, profundamente sectaria- que, desde una ceguera que priva de capacidad autocrítica, tacha de fanáticos, integristas, intolerantes, etc., a todos los que no comparten su credo. "A partir del Renacimiento tomó cuerpo una actitud de protesta frente al dominio clerical, en cuyo contexto hay que situar las disputas entre la ciencia y la fe, la naturaleza y la razón, y entre el Estado y la Iglesia. Los «ilustrados» consideraron que en el laicismo, en cuanto oposición al pensamiento e ingerencia clerical en la sociedad, radicaba el principio de la soberanía popular, de la libre determinación de los individuos y, por ello, del origen del estado democrático. Se suele identificar reductivamente laicismo con ateísmo y obsesivo anticlericalismo (iglesia de los no creyentes)" (M 89).

Ya Rousseau, hombre extremadamente liberal en materia religiosa -como lo acreditan sus andanzas y mudanzas-, vio la componente fanática del secularismo o laicismo: "El abuso del saber genera la incredulidad. Todo sabio desdeña el sentimiento vulgar; todos quieren tener uno para sí. La orgullosa filosofía lleva al fanatismo" (M 90). En el

mismo sentido había confesado D'Alembert, en su "Advertencia del autor a la edición de 1.759" de la Enciclopedia, que "si el fanatismo de la superstición le parece odioso, el de la impiedad le ha parecido (al autor) siempre ridículo porque carece de motivo y de objeto" (M 91).

Respecto a las consecuencias de la secularización de la sociedad, son tan numerosas que sería ingenuo pretender siquiera enumerarlas. Voy a hacer una breve mención a algunas de ellas, en la medida en que guarden relación con el tema de la tolerancia. En primer lugar, el proceso de secularización es consecuencia -o, al menos, acompaña- al afianzamiento de la burguesía, lo que implica la supremacía de sus intereses pero, sobre todo, la preponderancia de un estilo de vida, de unos ideales inmanentes, centrados en este mundo y sus posibilidades, sin ningún sentido de transcendencia. El ateísmo -al menos teórico- no es aún una posición franca y declarada, pero el burgués, aunque no declare la falsedad de la religión, vive sin necesitarla. Como se ha llegado a decir, no es en el plano teórico donde niega la existencia de Dios, sino en su práctica vital. Se ha intentado, con cierta demagogia, caricaturizar la transición de los valores éticos religiosos (antiguos) a los valores de la moral cívica (nuevos) como si se tratara de la sustitución del valor relevante de la piedad por el de la honradez o probidad comercial (M 92).

La pérdida de significación pública de la religión, consecuente a la ruptura de la unidad religiosa -que se reputa como una de las motivaciones del proceso de secularización y del camino hacia la tolerancia- va a ser retroalimentada por la secularización y la privatización de la religión. Respecto a la privatización, una prueba más de la prolongada y violenta guerra de la laicidad y el laicismo (secularización y secularismo) es el frente léxico. Las barricadas están presentes en cada expresión, sobre todo en los términos más relevantes, luchando cada bando por forzar una significación propicia. Ni siquiera la palabra "privatización" resulta unívoca y de pacífico significado. Hay, al

menos, dos significados principales del proceso de "privatización" de la religión:

1. Su interiorización, a modo de crisálida, en lo más oscuro y profundo de la conciencia, como aventura insolidaria y socialmente peligrosa de la que el creyente debería poco menos que avergonzarse. No creo ser injusto con R. Rorty si le atribuyo esta interpretación del laicismo posmoderno.
2. Su pérdida de carácter público o social, no tanto como resultante negativa de la expulsión de la religión de una sociedad secularizada, sino de su rescate como patrimonio personal no sujeto a valoración social. Esta fue la primera acepción histórica, tal como J. Locke la expuso: "La sociedad política no está instituida para otro fin que el de asegurar a cada hombre la posesión de las cosas de esta vida. El cuidado del alma de cada hombre y de las cosas del cielo, que ni pertenece al Estado ni puede serle sometido, es dejado enteramente a cada uno" (M 93).

La privatización entendida como sepultamiento de nuestras creencias personales, como si fueren veleidades a mantener pudorosamente ocultas (es decir, la posición laicista), no es ni necesaria ni siquiera legítima consecuencia de la privatización comprendida como reivindicación de la titularidad ética y jurídica que corresponde a la persona en los asuntos relativos al fuero interno (es decir, la tesis laica que da energía al proceso de secularización).

No me cabe duda de que esta segunda fue la tesis históricamente original, que se remonta al "Defensor pacis" de Marsilio de Padua (1.324), cuyas ideas acerca de la función social del Estado volverán a surgir con Th. Hobbes, quien ubica (Leviatán, 1.651) la ineludible misión del Estado en la eliminación de conflictos. La ley, que instaura y defiende

la paz entre los ciudadanos, no puede llegar con su coactividad al fuero interno, lo que salvaguarda la libertad de conciencia.

A partir de la ruptura de la unidad y su privatización, la religión pasa de ser espíritu de unidad a razón de diversidad. "El hombre se emancipa **políticamente** de la religión al confinarla del derecho público al privado. Deja de ser el espíritu del **Estado**, donde el hombre -bien que de un modo limitado, bajo forma particular y en una particular esfera- se comporta como ser genérico, en comunidad con otros hombres, para convertirse en el espíritu de la **sociedad civil**, de la esfera del egoísmo del **bellum contra omnes**. Ya no es la esencia de la **comunidad**, sino la esencia de la diferencia. Se ha convertido en la expresión de la **separación** del hombre de su **ser común**, de sí mismo y de los demás hombres, lo que **originariamente** era" (M 94).

Como tendremos ocasión de analizar al tratar sobre la desacralización del Estado y sus instituciones, a partir de Marsilio de Padua, el proceso de secularización marcha en paralelo con el avance hacia el positivismo jurídico (como consecuencia de la crisis del iusnaturalismo, a la que antes me he referido). Ya Marsilio -como, varios siglos después, Kelsen- va a poner en la coactividad la esencia del derecho. Ahora bien, como la coactividad sólo puede referirse a los actos exteriores del sujeto jurídico, queda salvaguardada la libertad de conciencia. De alguna manera es esto lo que late en aquella distinción kantiana de moral y derecho que haría de la libertad de conciencia -una vez privatizada la religión- una libertad en el sentido negativo, por tratarse de una esfera no jurídica, al menos en tanto no se exteriorice (M 95).

Otra de las consecuencias del proceso de secularización es el "desencantamiento" weberiano. Ahora bien, procede aclarar que el desencanto no abarca sólo a la esfera religiosa, extendiéndose también a la civil. Como dice V. Camps: "Hacen falta creencias comunes. No podemos progresar humanamente sin tener en la mente la mejora de la humanidad y saber qué significa eso, a qué se opone y a dónde nos

lleva. Dos vías paralelas nos han precedido en la búsqueda de ese frente común. Una es la vía de la Ilustración y de la Revolución francesa. La otra es la vía americana. La primera consistió en la exaltación de unos valores **laicos** -libertad, igualdad, fraternidad- con renuncia a los privilegios de clase y reconocimiento de la igual dignidad de cualquier ser humano. La vía americana es la exaltación de la espiritualidad como elemento de unión entre los hombres. No importa el dios en que uno crea, pero hay que confiar en Dios y unirse bajo el respeto a Dios para caminar colectivamente **"In God We Trust"** (M 96). Inmediatamente después, la autora del párrafo citado tiene que reconocer: "Ambos caminos, sin embargo, se han frustrado. Tal vez porque se frustró de entrada la autenticidad de uno y de otro".

La falta de autenticidad del talante laico tal vez proceda de su intento de germinar y crecer **ex novo**, haciendo **tabula rasa** de la cultura, moral, valores, etc., procedentes de la religión. Por eso, hoy -de nuevo- somos testigos del intento de constitución de una religión civil que reinstaure y reconstituya la identidad social y fundamente la moral colectiva, mediante un proceso de resacralización. Las expresiones de S. Giner no pueden ser más claras: "La religión civil consiste en el proceso de sacralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria a través de rituales políticos, liturgias cívicas o políticas y piedades populares encaminadas a conferir poder y reforzar la identidad y el orden en una colectividad socialmente heterogénea, atribuyéndose trascendencia mediante la dotación de carga numinosa a sus símbolos mundanos o sobrenaturales, así como de una carga épica a su historia" (M 97).

Este proceso es perfectamente visible en la instrumentación de la enseñanza de algunas materias -singularmente, de la Ética a impartir en 4º de la E.S.O.-, con objeto de que se constituyan en una "alternativa a la Religión" o, más bien, en una "religión cívica". No se puede olvidar el origen socialdemócrata de la reforma educativa. En sociedades como la nuestra, que encuentran en la mutua convivencia y provecho el principal -si no el único- móvil comunitario, aún resuena aquel "aforismo" de

Campanella (el nº 6), según el cual "la comunidad de ánimos la crea y conserva la sabia religión, la cual es alma de la política y defensa de la ley natural" (M 98). No es, pues, casual que la ética cívica ("alma de la política") y los derechos humanos ("defensa de la ley natural") se intenten completar con una religión de nuevo cuño; laica.(¡!).

Me parece esclarecedora la crítica que Gustavo Bueno hace de estas posiciones. "Las relaciones entre «ética» y «política» suelen ser entendidas (por los partidos políticos socialdemócratas de orientación «laica») desde coordenadas idealistas. Esto ocurre cuando desde premisas políticas «laicas» (es decir, que quieren mantenerse al margen de cualquier dogmática religiosa confesional: y no deja de ser pertinente observar aquí que la propia autodesignación «laicas» sigue siendo tributaria de la visión religiosa del mundo que, desde las posiciones religiosas, denomina laicas a las que no lo son) se apela a la necesidad de un «comportamiento ético» de los ciudadanos, a fin de que el sistema democrático pueda subsistir. Pero la apelación al comportamiento ético de los ciudadanos se hace desde una perspectiva idealista, que es una mera secularización de la apelación que las confesiones religiosas hacen a la «conciencia del deber»" (M 99).

XIII.LA TOLERANCIA COMO ESTRATEGIA DEL PODER. ()*

XIII.1. Equidad.

La equidad aparece como un extraño complemento (o suplemento) de la justicia, de tal forma que, a veces, la completa, otras veces la sustituye e, incluso, la anula. Según Aristóteles, la equidad es un hábito permanente para interpretar y aplicar la ley, especificando lo que es justo en cada caso particular.

La equidad más cercana a la tolerancia (procedente de la "aequitas canónica") es aquella que atiende más a la corrección de la conducta que a la pena o castigo que se debe (o puede) imponer al infractor (N 1). Allí donde quepa y pueda ser eficaz la corrección incruenta, pacífica, no se justifica la sanción. "Cuando pudiere y debiere tener lugar la equidad, no cargues todo el rigor de la ley al delincuente; que no es mejor la fama del juez riguroso que la del compasivo" (N 2).

La expresión latina "aequitas" procede de la griega *epieikeia*, que deriva de la voz *eikos*: lo que es adecuado a una cosa. Mejor sería decir lo que "le conviene", añadiendo el matiz de estimación subjetiva, porque equidad es la norma que se adapta perfectamente a lo regulado, ya que responde a su naturaleza. La equidad, pues, debe ser la manifestación genuina del sentido de lo justo o del deber, como derecho ideal que se superpone a la ley.

(*) Las notas y citas correspondientes a este capítulo XIII (N) comienzan en la página 469

Inevitablemente, hemos de apoyarnos en el esquema aristotélico de la equidad, que resulta ser referencia permanente. De hecho, el capítulo X del libro V de la *Ética a Nicómaco*, sobre la equidad, es uno de los más interesantes, actuales y perfectos de toda la obra ética aristotélica. Comienza Aristóteles por plantearse si equidad y justicia son o no la misma virtud: "A veces incluso, siguiendo el mismo razonamiento, nos parece absurdo que se elogie la equidad como opuesta de alguna manera a la justicia. En efecto, o bien lo justo no es deseable, o lo que es equitativo no es justo, al ser diferente. O bien, si los dos son deseables, ¿es, pues, que se confunden entre sí?" (N 3). He aquí la cuestión central de la equidad; cómo es posible que haya algo más deseable que la justicia, lo que vendría a suponer que hay una realidad "más allá de la justicia" que, precisamente, pasaría a ser más justa que la justicia.

Planteada la cuestión, Aristóteles no tiene inconveniente en dar una contestación tan sorprendente como tajante: "Lo que es equitativo, al ser superior a lo justo considerado en particular, es por ello mismo justo (...) Así, pues, lo justo y lo equitativo son idénticos, y aunque los dos sean deseables, la equidad es, sin embargo, preferible" (N 4). En la *"Retórica"* da una explicación complementaria: "Lo equitativo parece ser justo; pero lo justo es equitativo más allá de la ley escrita. Esto ocurre unas veces según la intención de los legisladores, otra en contra de su voluntad; en contra de su voluntad, cuando se les ha pasado inadvertido; conscientemente, cuando no pueden precisar más, antes les es necesario hablar en general, y si tanto no, al menos de cara a lo más frecuente" (N 5).

Por tanto, unas veces aparece la equidad como una justicia más allá de la ley, concepto fácilmente admisible, y otras como una justicia más allá de la justicia. No queda oculto el riesgo inherente a cualquier situación en la que -bajo la aspiración de una justicia más plena- abandonamos el estricto cumplimiento de la ley. La equidad comporta, de ordinario, una interpretación benigna que modera el rigor del derecho, como efecto de

la toma en consideración de lo que se llama "el caso"; o sea, de las circunstancias. Pero benignidad y concreción no hacen menos explícito e inquietante el riesgo de que, al perder pie en la justicia, la equidad pueda vagar por los aires... hasta precipitarse al abismo. No son infrecuentes las experiencias en las que los hombres, buscando una más alta racionalidad, se han sumido en la irracionalidad plena; queriendo conseguir la plena justicia, han perdido la libertad... y, por consiguiente, la justicia; en suma, al avanzar decididamente hacia el precipicio, para echarse a volar desde él, lo único que han conseguido ha sido dar con sus huesos en el suelo (N 6).

Pienso que los aforismos políticos de Campanella (el número 35, en concreto) ofrecen una versión que, por estar volcada a la vertiente política, puede ser más obvia, en sus efectos prácticos: "La ley y razón política es aquella que observa la multitud y es la razón de la justicia pura. Equidad mira a la razón eterna, y así puede transgredir la letra de la ley, pero no el sentido, y aquella reside en los príncipes sabios..." (N 7). A nadie se le oculta el carácter ambiguo (además de inquietante) de estas expresiones: ¿Cómo se puede "transgredir la letra de la ley, pero no el sentido"?; si la ley y razón política es la justicia pura, ¿qué es, entonces, la "razón eterna"?; ¿a qué consecuencias puede llevar el que los "príncipes sabios" sean depositarios de la equidad y tengan, por tanto, la capacidad de transgredir la letra de la ley?.

No se le debían ocultar estas perplejidades a Campanella, porque -a renglón seguido del párrafo transcrito- pone a la equidad en el mismo saco que la "razón de Estado", aunque termine haciendo sutiles distinciones entre ambas: "la Razón de Estado es nombre inventado por los tiranos a semejanza de la *Epichea* (sic) o Equidad, pareciéndoles que para conservar el Estado puedan transgredir toda ley, y lo mismo para engrandecerlo. Pero esta diferencia hay: que la Equidad mira al bien público; la Razón de Estado, al propio del que domina, y para encubrir este nombre tristemente conocido desde que escribió el nefasto Maquiavelo, hoy dicen la Razón de Buen Gobierno; los cuales nombres

pueden tener buen sentido, aunque con mala intención fueron inventados" (N 8).

El problema, al margen de las buenas o malas intenciones, es que la justicia (y, en términos jurídicos, la ley) deberían ser límites infranqueables por el poder. Cuando este límite puede libremente sobrepasarse, invocándose superiores razones, no queda ningún otro obstáculo para la omnímoda capacidad del poder.

Volviendo a Aristóteles, la equidad viene a ser superior a la justicia por cuanto resulta consistir en una aplicación de una justicia no necesariamente legal al caso concreto del que se trate. En los párrafos mencionados de la *Ética a Nicómaco* explica Aristóteles que "lo que es equitativo, aun siendo justo, no lo es de conformidad con la ley; es como un mejoramiento de lo que es justo según la ley". Para ello, desarrolla la siguiente argumentación: "la razón de ello está en que la ley es general y, en los casos específicos, no puede expresarse con suficiente precisión al hablar de manera genérica (...) Puesto que la ley se expresa para la mayoría genérica de los casos, y dado que con posterioridad a ella se dan cosas que contrarían estas disposiciones generales, es normal llenar la laguna dejada por el legislador y corregir la omisión imputable sólo al hecho mismo de expresarse en general" (N 9).

De este modo, la ley se formula en términos universales, mientras que lo "justo" es lo que corresponde exactamente a cada uno. En ese sentido, la equidad intenta determinar lo que es justo, **en concreto**, para cada cual. A estos efectos, Aristóteles recurre a la metáfora de la medida empleada en la arquitectura en Lesbos, que se acomoda no sólo al patrón (unidad de medida), sino también a la forma de lo medible: "Para todo lo que es indeterminado, la ley no puede dar una determinación precisa, contrariamente a lo que ocurre en la arquitectura en Lesbos con el canon de plomo; esta regla o canon, que no es rígido, puede amoldarse a las formas de la piedra; exactamente igual, los decretos se adaptan a las circunstancias particulares" (N 10).

Conviene precisar que la adaptación de la ley al caso particular no es una mera interpretación, sino que puede llegar a consistir en una verdadera corrección: "La naturaleza propia de la equidad está en corregir la ley, en la medida en la que ésta resulte insuficiente, a causa de su carácter general" (N 11).

Ambos aspectos (interpretación y corrección) fueron convenientemente señalados y distinguidos por Francisco de Suárez. Por un lado, la equidad "enmienda la ley en aquello en que falla por su universalidad" (N 12). Por otro, "la **epiqueya** corrige la hipótesis y, al hacerlo, restituye a la ley puesta en peligro, «falseada» o «fallida», su validez. Y también es posible entender entonces por qué Suárez puede afirmar categóricamente, al comienzo del Libro VI de su **De legibus**: «toda interpretación es cambio»" (N 13).

En todo caso, la metáfora del canon lésbico tiene una riqueza y complejidad muy superiores a las de la pura acomodación de la unidad de medida al cuerpo o entidad a medir. Si tratamos de compatibilizar, en el terreno político, la igualdad constitucional de todos los ciudadanos con el reconocimiento de su diversidad cultural, nos podemos encontrar con situaciones en las que la "unidad de medida" es, simplemente, imposible. En el terreno ético-jurídico, si nuestro tratamiento "equitativo"; es decir, "justamente" desigual, para ser igualatorio, intentase atender las demandas de protección de los ciudadanos y grupos desfavorecidos, las instituciones democráticas no podrían mantener el trato igualitario convencional (imparcialidad). Las consecuencias del tratamiento desigual -con las miras puestas, hay que insistir en ello, en construir la igualdad- pueden ser diversísimas y, en ocasiones, de vacilante calificación. Una aproximación (muy polémica) llevada a cabo en USA en el terreno jurídico (más precisamente, judicial), es que las sentencias tengan en cuenta la religión del acusado, no sólo, desde luego, como circunstancia atenuante.

Para decirlo con palabras de Ricoeur, la problematización que aporta la equidad procede de "que la diferencia que constituye la superioridad de la equidad respecto a la justicia es su relación con la función singularizadora de la **phrónesis...**" (N 14). La "aplicación al caso particular", junto con la analogía respecto al canon de Lesbos, parecen indicar que la verdadera justicia, para ser realmente igualatoria, no puede ser formalmente igual (N 15). La equidad, a modo de "justicia material" (más allá de la ley), puede ser un salto al vacío, pero parte de un principio de recta medida; no se puede pedir a todos lo mismo, cuando cada cual ha recibido una dotación (genética y ambiental) bien diferenciada; ni se puede distribuir a todos por igual, cuando las necesidades son muy discrepantes. De ahí, el viejo (pero no anticuado) programa de justicia revolucionaria: "de cada cual según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades".

La equidad encuentra también apoyatura en la doctrina cristiana. La parábola de los talentos (Mt. 25, 14-30) muestra el mensaje al respecto; cada cual debe hacer fructificar los bienes (pocos o muchos) que ha recibido, de los cuales (y no de otros) debe dar cuenta. Significativamente, en la parábola, es quien menos ha recibido el que resulta finalmente reprendido porque **nada** ha hecho (ganado) con ello, mientras que los otros personajes de la parábola reciben alabanzas por haber obtenido frutos proporcionados a lo que recibieron (N 16).

No obstante, cuando la justicia no consiste en un trato igual, sino voluntariamente discriminado -en situaciones vivenciales cotidianas- las consecuencias pueden ser completamente arbitrarias o aun sectarias. De la justicia no igual (equidad), podemos llegar a hacer un instrumento para verdaderas iniquidades. Cuando la equidad dirige a la justicia hacia un trato pretendidamente igualador (o sea, no imparcial), estamos en condiciones de construir la igualdad material... o verdaderas atrocidades.

Lo mismo acontece con la tolerancia; si suponemos que no consiste en neutralidad, sino en beligerancia, en toma de partido -bien sea del Estado, en la tolerancia pública, o del individuo, en la privada- en favor de determinada causa, podremos hablar de tolerancia represiva, como hace Marcuse cuando predica "el rechazo de la tolerancia hacia los movimientos regresivos antes de que puedan convertirse en activos; la intolerancia también hacia el pensamiento, las opiniones, las palabras, y por último la intolerancia con la dirección opuesta, es decir, hacia los conservadores que se proclaman como tales, hacia la derecha política. Serán antidemocráticas estas ideas, pero corresponden al desarrollo actual de la sociedad democrática que ha destruido las bases para la tolerancia universal" (N 17).

Como dice N. Bobbio, "la expresión «tolerancia represiva» es una verdadera y propia contradicción terminológica. La tolerancia positiva consiste en la remoción de formas tradicionales de represión; la tolerancia negativa es concretamente la exaltación de una sociedad antirrepresiva, permisiva al máximo. Marcuse puede permitirse esta expresión contradictoria porque distingue las ideas en buenas (las que son progresistas) y malas (las que son reaccionarias), y sostiene que la tolerancia buena es aquella que tolera sólo las ideas buenas. Así, en vez de distinguir tolerancia de intolerancia, distingue la tolerancia de ciertas ideas de la de ciertas otras, y llama buena a la una y mala a la otra. Partiendo de esta distinción, afirma que una sociedad tolerante en la que la tolerancia recupera el sentido originario de una práctica liberadora y no represiva, como sucede en los orígenes de la sociedad burguesa, debería invertir completamente el camino: tolerar solamente las ideas progresistas y rechazar las reaccionarias" (N 18).

La tentación de clasificar las opiniones en buenas y malas no es privativa de Marcuse, pero de ningún modo puede calificarse de postura tolerante -ni de ideología democrática; él mismo lo reconoce-, por mucho que se defina (él y su tesis) como "progresista" (N 19). El riesgo de que "la justicia más allá de la justicia" sea simplemente injusta es tan cierto

como el peligro de que la tolerancia no neutral sino beligerante pueda ser pura intolerancia.

Aún añade Aristóteles otro matiz sobre la equidad que pone en contacto esta virtud con la tolerancia y con la suavidad a la que nos hemos de referir más adelante. El juicio equitativo consiste en una justicia sin rigor innecesario. El que tiene la ley en su favor no debe ser rígidamente justo, sino con suavidad: "De lo que precede se deduce claramente cuál es la naturaleza del juez de equidad. Es el hombre que, deliberadamente, se decide y obra prácticamente; no es un hombre que aplique a raja tabla la justicia, inclinado a adoptar la solución menos favorable para los demás; está siempre dispuesto a dejar o ceder algo de lo que se le debe, aunque pueda pedir la ayuda de la ley; su disposición ordinaria es la equidad, que es una paridad de la justicia y una disposición que en realidad no difiere de ella" (N 20).

El "ius aequum" es el derecho que persigue la auténtica igualdad, porque -al estar en relación con las particularidades de cada caso- permite tratar igualmente a individuos diversos. Es, pues, ésta una de las significaciones de la tolerancia pública que mejor simboliza la ambivalencia de la actitud tolerante, la cual, sin duda, puede ser manifestación de profunda justicia (la "ratio aequitatis"), siempre que sea administrada con extraordinaria circunspección, para que no se transforme de bondadosa templanza en fuente de injustas discriminaciones y arbitrariedades. Pese a la magnífica intención que, sin duda, anima las palabras de Aristóteles, el temor de que sustituir un juez por un árbitro comporta riesgos no se puede evitar, cuando se recuerda que, según él, "es también equitativo el querer recurrir mejor a un árbitro que a un juicio; porque el árbitro atiende mejor a lo equitativo, el juez, en cambio, mira a la ley; y con este fin precisamente se inventó el arbitro, para que domine la equidad" (N 21).

A modo de resumen, en la "Retórica", Aristóteles dice lo siguiente sobre el hombre equitativo: "Ser indulgente o comprensivo con las cosas

humanas es equitativo. Y también lo es mirar no a la ley sino al legislador; y no al texto, sino a la mentalidad del legislador; y no a la obra sino a la intención; y no a la parte, sino al todo; ni qué tal es el acusado ahora, sino cómo era siempre o de ordinario" (N 22). El parentesco de la equidad con la tolerancia viene de la común conformidad de ambas en el "ser indulgente o comprensivo con las cosas humanas".

Y, dentro de esa comunidad entre tolerancia y equidad, hay que reconocer que las dos heredan el problema nuclear de la justicia; si ésta debe ser entendida como justicia o igualdad formal o como justicia material, que tiende a la igualación solidaria. Es necesaria mucha prudencia para aplicar una justicia absoluta (evitando, sin embargo, que de ella emerja la absoluta iniquidad). La derivación de la palabra "iniquitas" (que, en latín, significaba principalmente "desigualdad") es notable; puede significar tanto rigor innecesario de la ley como maldad o injusticia grande y esa gran injusticia, a su vez, puede derivarse tanto de la no aplicación de la ley como de su aplicación excesivamente rigurosa.

XIII.2. *Misericordia, gracia y perdón. Omisión del castigo e indulto.*

Junto con la equidad, la gracia y su efecto, el indulto, constituyen estrategias en la administración razonable del poder que, en cuanto a su aplicación práctica, pueden presentar situaciones de dudosa rectitud o conveniencia. Si la gracia consiste en favorecer a alguien, cabe traer a colación el viejo proverbio que advierte que favor es un "bien que se hace a alguien **sin perjuicio de tercero**". ¿Son siempre las gracias realmente "sin perjuicio de tercero"? Hay casos en que el asunto es incierto y, desde luego, no se puede contestar de modo inequívoco, con carácter general. Porque el "favor" puede ser la concesión de un honor, un premio o un beneficio administrativo (es decir, varia en un amplio

espectro; desde un marquesado hasta una estación de servicio) o un privilegio (exención del pago de impuestos o de realizar algún servicio) o el perdón de las penas en que se haya podido incurrir. No es uniforme ni constante la seguridad de que en cada uno de esos casos no se produzca nunca agravio o perjuicio a otros.

En términos ya enunciados, si la gracia rompe -en favor de algún individuo o sector- la neutralidad y asepsia del poder, de modo que aquél tome partido "a favor", desapareciendo la imparcialidad -en busca, al menos en la intención expresa, de mayores bienes-, la nueva situación necesita una justificación exhaustiva y, pese a todo, comporta riesgos. De entrada, el riesgo de que sea entendida la gracia como una manifestación del interés o el placer personal contra la razón objetiva o el bien común. Así, decía Demócrito, "los que llevan a cabo acciones que merecen el exilio o la cárcel, o que son castigables, deben ser condenados y no absueltos. Quien yendo contra la razón y discriminando según el provecho o el placer, los absuelve, comete injusticia, y necesariamente lo sentirá en su fuero íntimo" (N 23).

En todo caso, como manifestación de la economía del poder, si la vara de la justicia ha de doblarse, sea con el peso de la misericordia, como Don Quijote aconsejaba a Sancho (N 24), en consonancia con la enseñanza de Séneca : "Debemos tener medida, pero como el equilibrio es difícil, todo lo que rebasa de lo justo ha de inclinarse del lado de la humanidad" (N 25).

La tolerancia como lenidad puede constituir una inteligente manera de ejercicio del poder. Pero no puede olvidarse que el poder ejercita el monopolio de la violencia y sustituye -al tiempo que objetiva- la primitiva justicia privada. Se trata del proceso de mediación de la agresión, que la aplaza y remite a una estructura compleja, lo que implica una inhibición de las acciones individuales (características del estado de naturaleza), para ser asumidas por el Estado de derecho. En ese sentido, la omisión del castigo puede entrañar una carencia de igualdad -vale decir, un

incumplimiento de las exigencias de la justicia distributiva o de la justicia legal-, pudiendo llegar a ocasionar perjuicio de terceros, además de defraudar sus legítimas (¿?) expectativas.

En términos generales, el ejercicio de la tolerancia desde el poder con determinados grupos puede resultar (o, al menos, parecer a los afectados) esencialmente injusto. Una amnistía fiscal sobre algunos implica -velis nolis- repartir entre los demás lo que aquéllos no pagarán. Consta socialmente -por su reiterada percepción- que cada vez que el poder decide (o proyecta) no castigar -o perdonar- a determinados criminales arrepentidos o reinsertados, se abren de nuevo las heridas que sus crímenes ocasionaron. ¿Es esto razonable?, ¿hasta qué punto se ofende más y se añade un nuevo dolor **razonable e injusto** a la madre de un policía autónomo vasco, cuando su asesino se escapa sin castigo? Conviene observar que no se trata ni siquiera de perdón formal, sino de evasión pura y simple. ¿Hay que aceptar ese dolor como éticamente correcto? Más aún, los padres que se empeñan hasta la desmesura en el esclarecimiento del crimen del que sus hijos fueron víctimas, sin poder parar hasta que se condene a uno -mejor a varios- culpables, ¿siguen realmente una conducta ejemplar? No se diga que su actitud es la de proteger a la juventud, para que los asesinos de sus hijos no puedan cometer otro crimen similar. (Si quisieran dedicar su vida a la protección de la juventud, tendrían muchísimos modos de encauzar sus desvelos).

En un planteamiento teórico, presuntamente objetivo, para prescindir de sensibilidades subjetivas, el perdón a un condenado ¿significa una ofensa a la víctima del delito por el que fue, en su día, castigado (o a los familiares de aquélla)? ¿Hay que aceptar que cualquier solución política de los problemas de nacionalismo-separatismo-terrorismo que afectan al País Vasco tenga que respetar una legitimación especial (doble; como ciudadanos y como víctimas) de la "Asociación de víctimas del terrorismo"? (N 26).

Hay países donde el concepto "reparador" de la pena no disimula (ni siquiera lo intenta) su carácter de venganza, si bien indirecta, por intermedio del Estado, como ejecutor (cuasivicario) directo del castigo, incluso verdugo, cuando es preciso. Por eso, se invita a los familiares de las personas asesinadas a la ejecución del asesino o se requiere el perdón expreso de la víctima (o de sus familiares) antes de poder poner en marcha cualquier medida de gracia.

Como es sabido (aunque, frecuentemente olvidado) en nuestra Constitución (art. 25.2) se dice que "las penas privativas de libertad y las medidas de seguridad estarán orientadas hacia la reeducación y reinserción social...". Claro está que los aspectos de venganza mediada (el castigo, desde el enfoque de la víctima) y la reeducación-reinserción (el castigo, como protección de la comunidad a la que pertenece el culpable) no agotan todas las perspectivas necesarias para su cabal comprensión. Hay una dimensión del castigo que, sin paradoja alguna, se puede declarar "en interés del penado". Como dice Pierre Legendre en "Lo imperdonable", "todas las construcciones relativas al crimen y a la pena están en relación con lo que los romanos -los famosos romanos a los que debemos el derecho romano, es decir, la estructura jurídica de base, común a los estados nacidos de Europa-, lo que los romanos, decía, llamaban **instituir la vida**. Creo haber demostrado por qué las estructuras jurídicas son tan importantes en este caso: tienen el objetivo, en sus principios, de separar al asesino de su crimen, es decir, obrar de modo que el asesino se vuelva a incorporar al rebaño humano en tanto que sujeto reinscrito en la humanidad, y entre en una categoría que le notifica, en suma, que no puede escapar a la condición humana a través de un acto que, para él, en tanto que autor del mismo, se habría dejado al margen de lo Prohibido" (N 27).

Pero ocurre que la recuperación (reinserción) del culpable es absolutamente inconcebible cuando se ha borrado la noción misma de la culpa. "Tras la erosión y descrédito de la culpa, la des-moralización del castigo ha ido progresando sin cesar. Quienes transgreden la moral, la

ley y el orden son apartados de él o sancionados sólo «para que aprendan» y esperamos poderles «reinsertar» eventualmente en la esfera de la buena conducta" (N 28).

Ahora bien, si no hay "culpa", el castigo -aunque sea como proceso reinsertador- es de muy dudosa legitimación. ¿Por qué hay que "reinsertar" (proceso que es percibido como castigo) a un individuo que -según lo políticamente "más correcto"- es, principalmente, una víctima de la sociedad que no le ha dado oportunidades, de una infancia desgraciada, en un ambiente familiar desintegrado y hostil, de un mundo afectivo desorganizado...?. Cada vez, la ideología legitimadora del castigo va entrando en mayor crisis, situación empujada por la lenidad (impunidad, a veces) con la que son tratados los políticos y altos financieros cuando -excepcionalmente- el sistema se ve obligado a castigarles.

Como dice Michel Marcus, "la justicia se ha enriquecido en estos últimos años con un bagaje sociológico, psicológico, de expedientes, que conduce a una individualización de la relación judicial. Este movimiento no se ha acompañado en absoluto con una explicación al público, que poco a poco se ha sentido desposeído de su justicia y de sus esquemas de lectura; la jerga psicologizante se ha percibido como un arma de los jueces para ejercer una tolerancia oculta respecto a los comportamientos de los individuos (N 29).

Curiosamente, la progresiva falta de legitimación del castigo coincide en el tiempo, en toda Europa, con récords históricos de la población penitenciaria. ¡Cuánta gente hay que "reeducar"! El esfuerzo "reeducador" acabará siendo mayor que el gasto directo en educación. (No todo va bien, especialmente entre lo más importante).

En términos generales, es necesario reconocer que cualquier medida de gracia o perdón, en la medida que debe ser -por su misma naturaleza- singularizada, parece atentar contra el principio básico de imparcialidad

del Estado. De hecho, la imparcialidad expresa una de las dos acepciones primarias de la tolerancia política. La otra, que estaría más cercana a la gracia -en cuanto tratamiento discriminatorio-, es el reconocimiento de la diversidad étnica, lingüística, religiosa, cultural, sexual...(N 30). El reconocimiento de la diversidad constituye una visión estática y legal; se trata de reconocer en la Constitución y las leyes la diversidad bajo el principio de no discriminación. Por su parte, la imparcialidad es un objetivo a alcanzar de forma dinámica y jurisdiccional y se centra en los procedimientos sociales de competencia (acceso a cargos y puestos), negociación (agentes económicos, partidos políticos), y, sobre todo, en la administración de justicia; juez natural, igual acceso para todos, igualdad efectiva ante la ley, en el proceso y fuera de él... La imparcialidad, en suma, intenta lograr una regla "justa" para la solución de conflictos. Como dice Ricoeur: "la democracia no es un régimen político sin conflictos, sino un régimen en el que los conflictos son abiertos y negociables según reglas de arbitraje conocidas" (N 31).

El propio concepto de gracia, en la medida en que incorpora cierto nivel de discriminación inevitable, entra en conflicto con la imagen del Estado liberal, que se ha presentado a sí mismo como árbitro absolutamente neutral respecto a los intereses en conflicto, las diferencias de todo tipo (riqueza, cultura, etc.) entre los ciudadanos y los grupos. Se presenta al Estado, tras su proceso de re-sacralización, como una institución que está "por encima del bien y del mal". Obviamente, la neutralidad, ad intra, en la práctica no existe, sin necesidad de asumir que el Estado sea como el consejo de administración de la clase dominante (N 32). Por otra parte, si el papel del Estado va siendo, cada vez más, la defensa de los intereses de sus ciudadanos, ad extra jamás podrá ser "imparcial", porque la más fácil defensa de un interés es contra alguien o algo, a los que se considera "culpables" o amenazadores; emigrantes, intervención pacificadora o cooperación internacional...

La palabra "gracia" (de "gratia") conjuga un insólito número de significaciones relativamente dispersas. Por un lado, es la cualidad de

ser agradable, pero es, por otro, también el favor concedido (la gracia que se otorga) y el perdón (la gracia de un delito). De "gracia" derivan gratitud, agradecimiento, estar agradecido, agradecer, dar las gracias... De "gracia" vienen también gratis y gratuito, así como gratificación, abarcando -en el campo de la motivación económica- desde algo que se hace sin interés o de balde (gratis) hasta el donativo o beneficio que se persigue obtener (la gratificación).

En el terreno individual la gracia se concreta, principalmente, en el agradecimiento o gratitud que, según Espinosa, "es un deseo, o solicitud del amor, por el que nos esforzamos en hacer bien a quien nos lo ha hecho con igual afecto de amor" (N 33). En otro pasaje de la misma obra ("Ética") dice Espinosa que "el esfuerzo por hacer bien a quien nos ama y se esfuerza en hacernos bien, se llama **agradecimiento o gratitud**" (N 34).

La tolerancia y la gracia se han vinculado tradicionalmente. Por ejemplo, en la discusión del "Bill of Rights" de Virginia, de junio de 1.776, "a la propuesta de George Mason de utilizar el término «tolerancia» en el artículo relativo a los derechos de la conciencia se opuso James Madison basándose en el argumento de que la palabra tolerancia implicaba un acto legislativo de gracia..." (N 35).

Como ejercicio de la autoridad sin completo acomodo con la totalidad de los principios (éticos y jurídicos) pertinentes, la tolerancia puede fácilmente ser discriminatoria y vulnerar la imparcialidad de modo grave. El poder político, al adoptar medidas de gracia (tolerancia) con determinadas minorías, debe cuidar que ello no sea en perjuicio de otros grupos sociales, de sus intereses esenciales o, más aún, en sus derechos fundamentales.

Toda medida de gracia, en cuanto que es discrecional y no sometida a regla, roza con facilidad lo arbitrario (o aun entra de lleno en ello). Tal vez proceda recordar aquí que la ley inglesa por la cual se consolidaban

los logros de la Revolución de 1.868, llamada "ley de tolerancia", sin disfraz ni eufemismo alguno se titulaba así: "Ley para eximir a los súbditos protestantes de Sus Majestades que disienten de la Iglesia de Inglaterra de los castigos que les imponen ciertas leyes". En este enunciado pueden encontrarse tres circunstancias de la tolerancia como gracia:

1ª. No es legalmente debida; se promulga esta ley para eximir de los castigos; no para derogar la legalidad de los castigos mismos o el "Acta de uniformidad", de la que se derivaban.

2ª. Tiene aire de provisionalidad. Aunque no se diga, no parece duradero un régimen de sanciones del que se exceptúa a buena parte de sus destinatarios.

3ª. Es discriminatoria, ya que no incluye a los ciudadanos "papistas" (católicos), que no quedan eximidos de las sanciones.

He aquí como una tolerancia parcial sobre una norma injusta, además de intolerante (el "Acta de uniformidad"), puede hacer aún más discriminatoria e injusta la situación de una parte de la población. Sin embargo, en principio, no parece que la condición jurídica de los católicos se vea perjudicada precisamente por la exención de sanciones a los protestantes no anglicanos. Es decir, la nueva situación (tolerancia parcial) sólo pone de manifiesto la radical injusticia que -a modo de apaño- se quería paliar.

No es ocioso preguntarse: ¿es siempre justo tolerar?, ¿hasta dónde?. La eventual contraposición entre gracia y justicia muestra a las claras cómo la tolerancia puede rozar los límites del campo de la justicia (cuando no salirse de él) (N 36).

En todo caso, es de notar que la elusión de la pena no es un derecho del beneficiario. En consecuencia, no puede exigirse y, debido a su

gratuidad, está llamada a fomentar en el perdonado gratitud, primero, y arrepentimiento y mejor disposición para el futuro, después. Con excesiva frecuencia, la reivindicación pública de tolerancia como omisión de castigo -en tanto es exigida como si fuera un derecho- genera una confusión o inversión de papeles (**N 37**). No debe olvidarse que la tolerancia, en el sentido expuesto, es una gracia -como el propio indulto- por la que se concede a alguien la exención de algún deber o se le conmuta o exime del cumplimiento de una pena.

Uno de los efectos más característicos de la gracia en su uso político-jurídico, entendida habitualmente como privilegio del Jefe del Estado, es el indulto. Indulto (de *indulgeo-dulsi-dultum*) tiene dos sentidos principales; en un uso intransitivo, equivale a ser complaciente o condescender; en el uso transitivo, significa tolerar o conceder. Merece la pena reparar en que tolerar, como *indulgeo*, puede ser transitivo o intransitivo, según consista en conceder, autorizar o permitir, de modo positivo o negativo, o bien en dominarse, aguantarse y renunciar a hacer.

De "indulgeo" proceden indulgencia (bondad o complacencia) e indulto, perdón. En rigor, "indulto" procede del verbo "indulgir" (perdonar), hoy en desuso. Indultor es "el que perdona" o también "el que favorece". En "indulto" se entrecruzan dos raíces; por un lado, el perdón, la misericordia o benignidad. Por otro, el privilegio, concedido, en un ejercicio expreso de soberanía, por el soberano o el pueblo (**N 38**). En esta diferenciación podemos hallar el criterio para discernir cuándo **legítimamente** algún tercero puede ser perjudicado por la gracia o el indulto: el auténtico perdón no puede razonablemente ofender ni perjudicar a nadie; el privilegio -por el contrario- se constituye y mantiene, frecuentemente, en perjuicio; más aún, en agravio o a costa de terceros.

En cualquier caso, ambos "indultos" son de diferente raíz y diversa intención. El perdón o misericordia está centrado en la consideración del

indultado. Por el contrario, el privilegio de la gracia es, más bien, una exhibición del poder que, frecuentemente, ha devenido en demagogia populachera o capricho del soberano. Otras veces, el perdón tiene más que ver con la prudencia política que con la misericordia. En la voz "pena" de la Enciclopedia se llamaba la atención sobre el hecho de que "la utilidad pública, que es la medida de las penas, exige a veces el perdón cuando se trata de un gran número de culpables. La prudencia política exige prestar gran atención en no aplicar la justicia, que ha sido establecida para la conservación de la sociedad, de forma tal que conduzca a la perdición del Estado" (N 39).

En el ámbito teórico, el indulto, entendido como perdón, parece ser el último eslabón (eventual) de una cadena cuyo comienzo estaría en la noción de **adscripción e imputabilidad**. "La imputabilidad es la adscripción de la acción a su agente, **bajo la condición de los predicados éticos y morales** que califican la acción como buena, justa, conforme al deber, hecha por deber, y, finalmente, como más sensata en el caso de situaciones en conflicto" (N 40)

Dos de los siguientes eslabones de la cadena lógico-jurídica son los conceptos de **responsabilidad** y **deuda**. "Según una de sus significaciones usuales, la responsabilidad implica que alguien asuma las **consecuencias** de sus actos, es decir, considere ciertos acontecimientos del futuro como representantes de él, pese a no estar expresamente previstos y queridos; estos acontecimientos son **su obra** a pesar suyo (...) Pero la noción de responsabilidad tiene también una cara vuelta hacia **el pasado**, en la medida que implica que asumamos un pasado que nos afecta sin que sea enteramente obra nuestra, pero que asumimos como nuestra. La idea de **deuda**, (...) procede de esta dimensión retrospectiva de la responsabilidad (...) Estas dos acepciones -prospectiva y retrospectiva- de la responsabilidad se encuentran y se superponen con vistas a la responsabilidad en el **presente**" (N 41).

Además de los conceptos de adscripción-imputabilidad-responsabilidad y deuda, parece que hay un eslabón necesario, que es el **arrepentimiento**. Aunque no sea éste el único requisito, no puede nadie esperar ser perdonado si, previamente, no se ha arrepentido. No obstante, en la práctica, hay quienes parecen malentender las ideas de Espinosa al respecto. En una de sus "Definiciones de los afectos" (concretamente, en la nº XXVII), dice que "el **arrepentimiento** es una tristeza acompañada por la idea de algo que creemos haber hecho por libre decisión del alma" (N 42). En la proposición LIV de la Cuarta Parte, sentencia Espinosa: "el arrepentimiento no es una virtud, o sea, no nace de la razón; el que se arrepiente de lo que ha hecho es dos veces miserable o impotente" (N 43). Creo que la lectura de estos párrafos no es debidamente interpretada porque no se llega a penetrar en lo que significa para Espinosa "vivir según el dictamen de la razón". Por eso, en el Escolio de esta proposición matiza Espinosa: "Puesto que los hombres raramente viven según el dictamen de la razón, estos dos afectos -la humildad y el arrepentimiento-, y, además de ellos, la esperanza y el miedo, resultan ser más útiles que dañosos, por tanto, supuesto que es inevitable que los hombres pequen, más vale que pequen en esta materia" (N 44).

El siguiente eslabón de la cadena es, inevitablemente, la **solicitud**; porque si el indulto consiste en perdón, **ese perdón tiene que ser pedido**. Pero pedir perdón implica -ya lo hemos dicho- arrepentimiento y esto, a su vez, reconocimiento público de culpabilidad. "Aquí tenemos el resultado de la interrogación sobre la criminalidad burocrática: el perdón supone un sujeto y una palabra de perdón. El autor de un acto incriminado entra o no entra, como sujeto, en esta institución del perdón. En otras palabras, la construcción del perdón es la reactivación de una demanda. Estoy de acuerdo con las palabras de Jankélévitch al hablar de la **choah**: ¿nos han pedido perdón?. Se trata de esto, el perdón supone una petición, la institución del perdón es una construcción de humanidad en relación con el sujeto y su destino" (N 45).

El punto al que nos ha llevado el desarrollo de la idea del perdón podría requerir alguna referencia hacia las pretensiones de dos relevantes autoridades (ex-autoridades; ex-miembros de Gobierno español) que, al parecer, cuentan con recibir un indulto que no piensan pedir; es más, que ruegan a sus amigos que no pidan. Como la situación se comprende por sí misma, será preferible recordar la fábula del ermitaño y el demonio, que recoge Leibniz en "La profesión de fe del filósofo" (N 46). La fábula termina cuando Belzebuth, que ha acordado con el ermitaño la reconciliación y el perdón (sin mayores precisiones, como es costumbre), se encuentra, sorprendido, con que el ermitaño pretende que sea él quien pida perdón. A lo cual, replica: "¿No soy yo acaso el que ha sido ofendido? ¿Yo me tendré que presentar como suplicante ante ese tirano?...".

Desde el punto de vista jurídico, el indulto tiene dos fundamentos. En el aspecto objetivo, se supone que es una justicia extralegal, superior a la de la ley (en lo que recuerda a la equidad); se trata de corregir las injusticias efectivas que se producen en la aplicación estricta del derecho positivo. Mediante el indulto, pues, se apela a una justicia suprallegal (N 47). En la perspectiva subjetiva, el indulto se fundamenta en un sentimiento de bondad de quien lo otorga.

El sujeto activo del indulto ha variado, a lo largo del tiempo. Entre los griegos y romanos fue el pueblo, hasta que Augusto instituyó el imperio y sustituyó la competencia del pueblo por la del emperador. En España, a partir de los Borbones, el sujeto activo han sido los reyes, contando con el asesoramiento del ministro de Gracia y Justicia; o sea, del Gobierno. Se da la curiosa circunstancia de que, durante gran parte de nuestra historia, los indultos han tenido un sujeto activo (el rey) y un sujeto condicionante; el ofendido (o sus familiares), con lo que se subrayaba la función del derecho como reemplazo, sólo parcial (además de objetivado y socializado) de la vindicación privada.

Si bien a favor del indulto se han pronunciado autores tan importantes como Mostesquieu (que alegaba la prudencia política), Lueder (defensor del principio de soberanía) y Sthal (por cuanto el indulto permite mantener el espíritu de benignidad), son mucho más numerosos quienes han tomado posiciones en contra, por entender que el indulto se opone a los principios de la justicia penal. Entre ellos, Beccaria, Kant, Bentham, Feuerbach y Lombroso. Para estos filósofos y juristas, el indulto no es más que una justicia arbitraria levantada contra la justicia regulada o, de otro modo, una injusticia (acto caprichoso y arbitrario) contra la supuesta injusticia de la aplicación de la ley. Subrayan algunos de estos autores que, para los casos en que la aplicación estricta de la ley provoque una injusticia, están previstos la modificación de la ley, o, también, los posibles cambios del derecho procesal y, por supuesto, el establecimiento de recursos de revisión o apelación.

Son famosas costumbres como la de la "Hermandad de Jesús el Pobre", de Málaga, que promueve, gestiona y consigue la libertad de un preso cada año, con ocasión de la Semana Santa. Tal vez sea un residuo de la práctica de la monarquía española consistente en conceder indultos el día de Viernes Santo (**N 48**). La actual Constitución española se refiere al indulto en el art. 62, en su epígrafe "i", que establece que corresponde al Rey "ejercer el derecho de gracia con arreglo a la ley, que no podrá autorizar indultos generales". Con eventual aplicación a alguno de los supuestos de indulto que más notoriedad están alcanzando en la sociedad española en los últimos meses, el art. 102 de la Constitución trata sobre la responsabilidad criminal del Presidente y los demás miembros del Gobierno. Su apartado 3 dice: "La prerrogativa real de gracia no será aplicable a ninguno de los supuestos del presente artículo"; es decir, responsabilidad criminal, traición, o delito contra la seguridad del Estado en el ejercicio de sus funciones.

En la actualidad, la amnistía parece ser un caso especial (prácticamente obsoleto) del indulto. Por ejemplo, en materia fiscal. La Ley General Tributaria (Ley 230/63, de 28 de diciembre) determina que se regularán,

en todo caso, por ley "la concesión de perdones, condonaciones, rebajas, amnistías o moratorias", párrafo en el que parece hacerse equivaler la "concesión de perdones" (propiamente, indultos) con las "amnistías". No obstante, el origen y naturaleza jurídica de indulto y amnistía han sido muy diferentes y, a lo largo de la historia, frecuentemente se ha distinguido entre ellos de manera tajante.

Amnistía procede de "a-mnestis"; de la misma raíz que "amnesia". En consecuencia, como olvido, la amnistía (y no así el indulto) borra los hechos punibles, impidiendo el proceso o anulando la condena. La amnistía -en principio y en general, a lo largo de la historia- se ha otorgado respecto a "delitos políticos" y conexos, excluyendo los delitos comunes. Esta puede ser una de las razones por las que, actualmente, en España, no tiene mucho sentido hablar de "amnistía" toda vez que no existe, en una democracia constitucional, el "delito político" (N 49).

En todo caso, nuestro Código penal, en su artículo 112.3 determina que la amnistía, a diferencia del indulto, extingue por completo la pena y sus efectos. Como el indulto no produce este efecto, si se repite el delito, hace que el delincuente incurra en reincidencia. Además, las inhabilitaciones de la pena subsisten en el indultado, salvo que el indulto se extienda también a las penas "accesorias".

Antiguamente, a pesar de su diferente naturaleza, no había distinción en la operativa entre amnistía y indulto. La amnistía se consideraba como un acto de alta política, mientras que el indulto tenía un carácter más judicial (parajudicial) que político. Por lo demás, la amnistía se refería a delitos políticos, mientras que el indulto sólo a delitos comunes.

Respecto a las consecuencias ético-jurídicas, el indulto deja la responsabilidad moral (social) del fallo; la amnistía la borra, porque "anula" el hecho que motivó la pena (o el delito). El indulto se refiere más a la persona que al hecho; es decir, perdona al delincuente; la amnistía se refiere a los hechos, que hace desaparecer jurídicamente.

Por eso, se suele indultar a los delincuentes y, en cambio, se concede amnistía para actividades genéricas (delictivas o no) lo que, dicho en otros términos, provoca que los indultos sean individuales y las amnistías, colectivas ("generales").

Es sorprendente la obsolescencia (aparente) de la amnistía en una época en la que parecen haber proliferado los seguidores de Temístocles, al menos en aquella expresión, que relata Cicerón (**N 50**), según la cual aseguró que quería "aprender a olvidar". Nuestra época parece ejercitarse en la amnesia colectiva y, consecuentemente, en la amnistía táctica. De hecho, la transición política fue, en buena medida, un ejercicio de amnesia y amnistía, todo a la vez. Obviamente, un compromiso recíproco y colectivo de olvidar puede estar basado en la irrelevancia del pasado o en nuestro desinterés por él. La percepción del pasado, incluso del más reciente, está tamizada por una confusa inseguridad en la que ya la culpa (y de ahí el efecto de la amnistía) ni siquiera es ajena; simplemente, no existe. Este es un nuevo vínculo comunitario, al tiempo que igualatorio: todos somos iguales ante el pasado; igualmente desmemoriados.

Aunque con un matiz diferencial -ya que no se trata del derecho a perdonar, sino de no tener derecho a castigar- son interesantes las palabras de Voltaire, en las que manifiesta una vinculación entre indulto y tolerancia. "Para que un gobierno no tenga derecho a castigar los errores de los hombres, es necesario que tales errores no sean crímenes: sólo son crímenes cuando perturban la sociedad: perturban la sociedad si inspiran fanatismo; es preciso, por lo tanto, que los hombres empiecen por no ser fanáticos para merecer la tolerancia" (**N 51**).

A partir del imperativo de la tolerancia formulada por diversos autores, **todo** debe ser tolerado, salvo la intolerancia. En ese contexto, más que de indulto, hoy se debe hablar de amnistía; de una amnistía sui géneris,

por desaparición (más que borrado) de la culpa. Una vez disuelta la culpa, desaparece -obviamente- toda responsabilidad y se produce la deslegitimación del castigo, a la que antes me he referido. Después de hablar de la desaparición del principio de retribución y de que el único fin de la moral "justificable ante las gentes es su conveniencia para la felicidad común de quienes conviven en un mismo ámbito social", dice Salvador Giner: "Es por ello por lo que la retribución ha sufrido una profunda deslegitimación y ha sido eliminada a menudo como criterio penal aceptable. La responsabilidad subsiste aún, aunque su presencia parece más cuestión de pragmatismo judicial o retórica pública que fruto de una convicción seria" (N 52).

XIII.3. Suavidad y dulzura en el ejercicio del poder.

Del mismo modo que la tolerancia, como virtud personal, es -entre otras cosas- autocontención, la suavidad en el ejercicio del poder consiste en la auto-restricción del poder. Obviamente, aquí estamos investigando significaciones de la tolerancia en su acepción de tolerancia vertical y no recíproca (N 53).

Ciertamente, los ciudadanos también pueden tolerar el poder y el funcionamiento del Estado pero, salvo que queramos incurrir en equivocidad, hay que indicar que no hay reciprocidad -por la absoluta heterogeneidad de los contenidos de la tolerancia en ambos casos- entre la tolerancia del Estado respecto a los ciudadanos (de la que aquí vamos a hablar) y la tolerancia de los ciudadanos respecto del Estado.

La suavidad y dulzura en el ejercicio de poder es necesaria para evitar la prepotencia del poder -y, lo que probablemente es más insufrible, la arrogancia de los gobernantes- mediante unos modos de comportamiento públicos que no recuerden a los ciudadanos constantemente que el modo específico de la actuación del poder es la violencia: "La violencia no es, naturalmente, ni el medio normal ni el

único medio de que el Estado se vale, pero sí es **su medio específico** (...) Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el «territorio» es elemento distintivo), reclama con éxito para sí el monopolio de la **violencia física legítima**" (N 54).

La autoridad tolerante bien puede alegar que tolera para el bien del individuo sujeto a ella, aquel al que se tolera, como ejercicio del arte de gobernar con prudencia. Como decía Séneca: "Así es menester también que el depositario de las leyes, el que tiene el regimiento de la ciudad, trate de conducir a los súbditos, todo el tiempo posible, con palabras blandas y persuasivas que les insinúen el cumplimiento del deber y les inculquen el amor del bien y de la justicia, el odio a los vicios y la afición a la virtud" (N 55)

La suavidad y dulzura pueden ser una estrategia en el ejercicio del poder y han sido, frecuentemente en épocas de crisis y turbulencias, el núcleo de todo un programa político: "Habiendo aprendido desde mucho tiempo atrás que el único y verdadero medio de reunir a los pueblos en el servicio a Dios y de establecer la piedad en un Estado, es la dulzura, la paz y los buenos ejemplos y no la guerra ni los desórdenes, por los cuales los vicios y las maldades vienen al mundo..." (N 56). La delicadísima situación personal del autor de estas palabras -quien, después, se firmaría "Enrique, por la gracia de Dios rey de Francia y de Navarra"-, permite comprender las circunstancias cruciales del aprendizaje que afirma haber realizado.

No todos los politólogos, ni -por supuesto- la opinión pública han estado, ni están, de acuerdo en que suavidad y dulzura (es decir, la tolerancia vertical) sean la mejor forma de gobierno. En lo que se refiere a los tratadistas políticos, se aprecia prevención o aprensión respecto a este tipo de tolerancia incluso en Maquiavelo. Termina el capítulo dedicado a "la severidad y clemencia, y si vale más ser amado que temido", con una reflexión respecto a Escipión y al carácter ambivalente de su biografía. Al referirse a la parte que él considera negativa, dice Maquiavelo: "Sus

ejércitos se revelaron contra él en España únicamente por un efecto de su mucha clemencia, que dejaba a sus soldados más licencia que la disciplina militar podía permitirlo. (...) Todo esto provenía de su natural blando y flexible, en tanto grado que el que quiso disculparle por ello en el Senado dijo que había muchos hombres que sabían mejor no hacer faltas que corregir las de los demás. Si él hubiera conservado el mando, con un semejante genio hubiera alterado a la larga su reputación y gloria..." (N 57).

Respecto a la opinión pública, son frecuentes y ocasionalmente mayoritarios (al menos predominantes en la expresión de sus ideas) aquellos que entienden que, hodie et nunc, hay un exceso de lenidad, contemplaciones e impunidad de los tres poderes de Estado respecto a los "delincuentes" (donde esta palabra suple por un conjunto amplísimo de personas que no forman parte del grupo de las "buenas gentes" que suscriben esta opinión). Como sería clásico, desde Montesquieu, la sospecha de excesiva blandura y suavidad alcanza a los tres poderes, tal como vamos a ver a continuación.

Por un lado, se supone que las penas que el Legislativo ha asignado a los delitos (reforma del Código Penal, principalmente) han eliminado en buena parte el carácter punitivo-represivo del Derecho Penal. Hay quienes piensan que, desde la desaparición de la pena de muerte, los más graves crímenes, en el límite, pueden resultar "rentables". En suma, existe un estado de opinión que supone que el crecimiento de los delitos no tiene relación directa con la crisis moral y social ni con la marginación y el paro ni con la droga. O, por decirlo más precisamente, que, aunque tengan que ver con esas causas, ellas mismas serían ineficaces para provocar el delito si se mantuviera un aparato represivo suficientemente eficaz. Es decir, la causa inmediata del incremento de la delincuencia son las contemplaciones legales, al disminuir el castigo por los delitos. El planteamiento debe ser ya muy viejo, porque en la Enciclopedia (voz "pena") ya se valora esta opinión, rectificando su dirección; el núcleo del problema no estriba en que las penas sean pequeñas, sino en que no se

imponen; en que los delitos quedan impunes: "Si se analiza las causas de todas las corruptelas, comprobaremos que se deben a la impunidad de los delitos y no a la moderación de las penas" (N 58).

Así, parece que es el poder Judicial el que debe soportar la inculpación social por un comportamiento especialmente laxista y poco riguroso que, supuestamente, favorecería el incremento del delito. Esta opinión crea, en algunos sectores de la población, una prevención enérgica contra la tolerancia, ya que ellos suponen que son los jueces (y la policía judicial) tolerantes los que dejan los delitos impunes y a los delincuentes en libertad. "Los números negros de la delincuencia, es decir, la delincuencia no registrada por los aparatos, aumenta, haciendo creer equivocadamente en el desarrollo de la tolerancia, cuando estamos frente a un aparato represivo que se repliega poco a poco sobre núcleos de actividades burocráticas, dejando que se amplifique un océano de tolerancia ante comportamientos delictivos. El discurso extremista se alimenta de ello: la tolerancia mata. «Entran por una puerta y salen por la otra», «¿de qué sirve presentar una denuncia?», «el sistema les da la razón». De una tolerancia nacida de la cristiandad o de un ideal republicano y democrático, nos hundimos en una tolerancia de renuncia pasiva. De un valor permanentemente negociado, evaluado, caeremos en un sistema de funcionamiento burocrático, que deja desamparadas a múltiples personas" (N 59).

M. Marcus, como magistrado francés, sabe bien lo que pasa en su país (y en el nuestro). Ciertamente, a la ineficacia policial y judicial no se le puede calificar de suavidad en el ejercicio del poder judicial ni de tolerancia; son simplemente descontrol y desidia. Los delincuentes que se evaden, los errores judiciales por los que los delitos prescriben sin que se haya llegado a procesar a su autor, los expedientes mal formulados que impiden la concesión de extradiciones, etc., etc., no son manifestación de tolerancia alguna, sino del lamentable estado de la Administración de Justicia.

Finalmente, respecto al Ejecutivo, una actitud dulce y tolerante respecto a la delincuencia debería caminar en el sentido de la prevención más que de la represión. No obstante, esa opinión muy consolidada, a la que me vengo refiriendo, defiende la tesis de que las soluciones preventivas -entre las cuales hay que contar, por ejemplo, la educación y las medidas sanitarias- son caras y tardías. Como quiera que, habitualmente, el recurso de las autoridades a las medidas preventivas tiene como desencadenante una situación de cierta emergencia (alarma social), es relativamente comprensible que una buena parte de la opinión -considere siempre, en cada caso, que es demasiado tarde para medidas preventivas, porque ya hay que atajar el mal de inmediato. En consecuencia, las medidas preventivas -que constituirían el perfil más sólido del valor auténtico de la tolerancia, desde el punto de vista del poder Ejecutivo- son percibidas como despilfarro, laxismo e ineficacia.

No obstante, al margen de que es comprensible que exista en nuestra sociedad un conjunto de ciudadanos que, por educación y vivencias, crean que la violencia explícita, represiva y punitiva, es la mejor solución a los problemas, la historia muestra que no es así. En situaciones de auténtico conflicto (crisis de valores, de identidad nacional, de modelo de sociedad...), es ampliamente preferible la tolerancia que se expresa en la dulzura del poder. Así lo vio el Cardenal Richelieu en su "Testamento político" (1.635-1.640): "Es muy difícil purificar un Estado por otro camino que no sea el de la dulzura, evitando toda agitación capaz de perderle, o al menos, de causarle un notable perjuicio..." (N 60).

La suavidad y dulzura (tolerancia) en el ejercicio del poder permite crear estructuras que evitan la carga de violencia explícita, mediante la moderación y contención de sus capacidades. Con ello, se organiza la comunidad -desde la estructura del poder- para que no reproduzca las tensiones, rivalidades y violencia originarias en las relaciones interpersonales. Según Girard: "Si las relaciones humanas están amenazadas por la rivalidades, eso debe tener repercusiones en la organización de los grupos humanos. Tenemos la tendencia a pensar las

sociedades a partir de su estado normal, en su funcionamiento cotidiano, tal como lo describen las gentes tranquilas que no piensan en la violencia" (N 61).

Que la paz auténtica no se puede conseguir mediante la violencia y la dominación es tan claro como que el "poder pacificador" que actúa todavía en la ex-Yugoslavia, manifestándose mediante la "limpieza étnica" (genocidio y exterminio de parte de la población) constituye un sarcasmo y un insulto a la inteligencia. En todo caso, "si la paz es el primer imperativo moral que se impone al hombre, éste no puede someterse a ella más que aceptando al otro y convirtiéndose en tolerante" (N 62).

La vinculación entre paz y tolerancia ha sido siempre estrecha; en realidad, la tolerancia surge históricamente por dos motivos principales: el cansancio de las guerras (es decir, el anhelo de paz) y las imposiciones del comercio internacional y sus conveniencias, que también empujan a cierta paz (al menos, no beligerancia explícita). Como dice María Herrera, "valdría la pena recordar que el concepto de tolerancia que surgió como consecuencia de las guerras de religión, era ante todo la respuesta a la necesidad de pacificación (detener la persecución violenta de los «herejes»)" (N 63).

No cabe duda, pues, que la tolerancia desde el poder -como norma general, en el seno de la sociedad- es un importante instrumento de pacificación. Sin embargo, tal vez sea exagerado el intento identificador mantenido por algunos autores. Por ejemplo, me niego a aceptar la tesis que se expone ya en el título siguiente: "Tolerancia, el nuevo nombre de la paz" (N 64).

Parece un sino al que fatalmente debe someterse la investigación del concepto de tolerancia el hecho de que, una vez descubierta una característica -más o menos relevante, pero parcial- se hace, a partir de

ella, una auténtica caricatura, exagerando ese rasgo y suprimiendo todos los demás.

XIII.4. Desacralización del poder civil.

En este epígrafe tendremos que utilizar de modo intensivo expresiones del acervo común, con independencia de que sean especialmente problemáticas, ambiguas o, incluso, equívocas. A lo largo de las próximas páginas vamos a tener que enfrentarnos con los procesos de "des-sacralización" y de "re-sacralización" del poder, expresiones que resultan aporéticas, desde algún punto de vista. Si, como dice R. Girard, "no es el juego lo que rodea lo sagrado, es lo sagrado lo que rodea el juego" (N 65), otro tanto -por lo menos- podría decirse del poder; es lo sagrado lo que rodea todo poder. En la legitimación del poder (de la dominación) se echa mano -de forma expresa o tácita- de un cierto carácter sagrado. "Es evidente que, en la realidad, la obediencia de los súbditos está condicionada por muy poderosos motivos de temor y de esperanza (temor a la venganza del poderoso o de los poderes mágicos, esperanza de una recompensa terrena o ultraterrena) y, junto con ellos, también por los más diversos intereses" (N 66). Bajo esta perspectiva, no se puede hablar, rigurosamente, de una desacralización, sino del cambio de una legitimación sacra por otra; una alteración en los agentes de mitificación del poder.

Habría que coincidir en que quienes hablan de desacralización del poder piensan que alguna vez fue "sagrado" y que, posteriormente, dejó de serlo. Al menos, la primera parte es indudable. Para el propósito de analizar la desacralización específica de que tratamos, ocurrida en Europa occidental, la idea misma del "Sacro Imperio Romano-Germánico" implicó una sacralización explícita del poder terrenal. Entre los hitos más importantes en la historia que aquí resulta pertinente -la de las conflictivas relaciones entre el Imperio y el Papado- se suelen mencionar:

1. San Gelasio I (Papa del 492 al 496) formuló la teoría de las "dos espadas", en un Decreto mediante el cual reivindicaba la autonomía del Papado frente al poder político, con ocasión del cisma de Acacio, a fin de evitar que el poder civil continuase interviniendo en los asuntos eclesiásticos.
2. Al comienzo del siglo IX, Europa Occidental reconstruye la Cristiandad bajo dos poderes: Imperio y Papado. Carlomagno (742-814) se consideraba soberano temporal y cabeza de la Iglesia, a la que pertenecían sus súbditos. En el 795, envió una carta al recién elegido Papa León III en la que le asignaba como función rogar a Dios por su Iglesia, cuyo gobierno él mismo tomaba para sí. En la noche de Navidad del año 800, el propio León III, a quien había salvado la vida y había repuesto en el trono papal, le coronó como Emperador, confiándole la función de guardián de la Iglesia.
3. El conflicto latente entre Imperio y Papado venía dado, en buena medida, por el hecho de que el Emperador encarnaba, como heredero, la tradición romana y era revestido de un carácter sagrado. Su consagración era similar, en lo eclesiástico, a la de los obispos. El Emperador se convertía, una vez consagrado, en "hijo adoptivo de Dios". El problema más debatido estribaba en la naturaleza de la intervención papal, si bien era opinión mayoritaria su carácter de intermediario, puesto que el Emperador era "a Deo coronatus". En contrapartida, el Emperador -como superior a todos los reyes- asumía la misión de ordenación y defensa de la Cristiandad.

El Emperador Enrique III (1.039-1.056) afirmaba serlo por derecho divino y se atribuía carácter sagrado; defendía que Cristo actuaba directamente a través de su poder. Controló la iglesia alemana y se entrometió en Roma, consiguiendo el nombramiento sucesivo de 4 papas alemanes.

4. El Papa Gregorio VII (1.015-1.085) luchó por conseguir la libertad del orden eclesiástico contra la intervención laica en la Iglesia, empeño en el que se excedió, hasta defender la teocracia pontificia. Su "Dictatus Papae", de 1.075, afirmaba su absoluta supremacía sobre obispos y reyes. Sus diferencias con el Emperador Enrique IV (1.056-1.106), que arrancaban del problema de las investiduras, se acallaron temporalmente mediante el Concordato de Worms (1.122). La pugna entre ambos poderes (Papado e Imperio) debilitó a los dos, abriendo huecos que las monarquías feudales aprovecharon.
5. En todo caso, el Imperio se debilitó en mayor medida, afianzándose la doctrina de la superioridad y anterioridad del poder papal sobre el poder político, que hacía depender toda autoridad civil de la autoridad eclesiástica. Exponente máximo de esta teoría fue Inocencio III (1.196-1.216) que defendió la superioridad, incluso material y militar, del poder papal.
6. Bonifacio VIII, en la bula "Unam Sanctam", de 1.302, defendió el poder universal -espiritual y temporal- del Papa.
7. Todavía en el siglo XIV, encontramos dos posiciones doctrinales:
 - 1ª. **Defensores del origen mediato del poder.** Egidio Colonna, en 1.302, expuso que todo poder (y aun toda posesión) proceden de Dios, por la intermediación de la Iglesia, que se identifica con el Papa, quien pasa a ser fuente exclusiva de poder y riqueza. Como es sabido, Guillermo de Ockham negará la particularización de la Iglesia en el Papa y, por razones históricas, la procedencia (así como la precedencia) del poder civil respecto del Papado; el Imperio existía antes de la venida de Cristo.

- 2º. **Teoría del origen inmediato:** Juan de París (1.269-1.306) defendió que el Papa es sólo administrador de los bienes eclesiásticos, siendo la propiedad privada un derecho natural de todos los hombres, sin intermediación alguna. Lo mismo sucede con la autoridad civil que, según Dante (1.265-1.321), en su "De Monarchia", proviene directamente de Dios. Marsilio de Padua afirmó que el Papa usurpa el poder civil, arrebatándole al pueblo la capacidad legislativa. De aquí pasará Guillermo de Ockham a negar **también** la autoridad doctrinal (y disciplinaria) en materias religiosas al Papa y al Concilio, sobrepasando la posición conciliarista de Marsilio de Padua.
8. A comienzos del siglo XVI ("El Príncipe", 1.513), Maquiavelo socava los cimientos de "las potestades eclesiásticas", al enfatizar su absoluta heterogeneidad con el poder civil y su fundamento directamente divino. Los principados eclesiásticos, "como son gobernados por causas superiores a que la razón humana no alcanza, los pasaré en silencio; sería menester ser bien presuntuoso y temerario para discurrir sobre sus soberanías, erigidas y conservadas por Dios mismo" (N 67). El carácter irónico del párrafo -ya advertido por N. Bonaparte (Ibidem)- muestra la última intención de su autor y, en todo caso, los efectos que cabe esperar de la tesis de la falta de fundamento racional de ese poder, cuando se afiance la autonomía de la razón y el "sapere aude".
9. Todavía en el siglo XVI, son relevantes las contribuciones de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, entre otros. La contribución de Vitoria es universalmente reconocida: Según Francine Markovits, "toda esta problemática (la de "situar el fuero interno dentro del juego de las instituciones"), presente también en Hobbes, no es nueva. Se inspira de la reflexión de los ockamianos y de los nominalistas sobre la frontera entre los poderes temporales y espirituales y de la reflexión de Francisco de Vitoria en sus

Relaciones sobre los indios y el derecho a la guerra, sobre el derecho de conquista y la comparación entre los derechos civiles de los gentiles y de los cristianos" (N 68). Vitoria (cuyas obras principales se sitúan entre 1.528 y 1.539), en su "Relectio De Indis" niega la potestad universal del Emperador y, al tiempo, la potestad temporal universal del Papa, que no es "dominus orbis".

Por su parte, Domingo de Soto, en 1.557, afirmó que la potestad civil no se deriva en modo alguno de la eclesiástica. El derecho divino no anula el derecho natural -siguiendo a Santo Tomás- y, en conclusión, "in Papa nulla est potestas mere temporalis" (N 69).

10. Mucha menor claridad y, en todo caso, menos relevancia doctrinal tiene la supuesta influencia calvinista-puritana en la separación de los poderes civiles y eclesiásticos. Como dice Osgood: "Calvino comienza afirmando que las funciones del Estado y de la Iglesia son radicalmente diferentes. Pero antes de que la discusión concluya, dirá que es deber del magistrado imponer la obediencia a las dos tablas de la ley. Resultado lógico de la primera afirmación es la tolerancia universal. El segundo principio, puesto en práctica, conduce al establecimiento de un Estado que castiga la disconformidad" (N 70). La primera influencia puritana indudable -ciertamente tardía- es la de Roger Williams, ya en el siglo XVII, cuando se refugia en Providence, en 1.636, estableciendo una absoluta diferenciación de los poderes civil y eclesiástico.
11. Sin pormenorizar la influencia en las sucesivas fases del proceso de desacralización del poder, que se realiza a lo largo de varios siglos, es indudable que la Reforma y posterior Contrarreforma juegan un papel muy importante en dicho proceso. Rota la unidad religiosa de cada sociedad o nación por la división de las enfrentadas confesiones religiosas, había que optar -por ejemplo, en Francia, en el último cuarto de siglo XVI- entre salvaguardar la

unidad civil (de la Nación) o la unidad dogmática (religiosa). En consecuencia, surgieron dos bandos:

- 1º. Los **"humanistas"** partidarios de la unidad religiosa, con objeto de reconstruir un Imperio reconciliado. Hombres de carácter más bien teórico, seguidores de Erasmo de Rotterdam recordaban las posiciones doctrinales de aquél, en busca de una unidad de las Iglesias, que sería conseguida por abstracción de las diferencias o reducción dogmática: "«Hay ciertas enfermedades del cuerpo que son más fáciles de soportar que el remedio que las curaría; por ejemplo, librarse de la lepra lavándose con la sangre aún caliente de niños sacrificados». Por eso hay ciertos errores que es mejor no tener en cuenta para no causar un daño mayor al tratar de suprimirlos... Poco antes de esta observación, Erasmo había citado como ejemplo de esos problemas inútiles los debates sobre la Santísima Trinidad y la Inmaculada Concepción de la Madre de Dios, que sólo habrían conducido a una «sensible pérdida de unidad» sin favorecer para nada el amor entre los hombres" (N 71). Como es sabido, en su "Elogio a la locura" (1.508), incluye -entre otros capítulos muy significativos a este respecto- los titulados "Elogio a la ignorancia", "La superstición como forma de necesidad" y "Los teólogos" (N 72), en los que ironiza y fustiga las presunciones del conocimiento, en general, y la arrogancia ignorante de los teólogos, en particular.

Como prueba de que la corriente de los "humanistas" continuó viva -bien que con otras denominaciones como "filósofos" o "libertinos"- en la tradición intelectual europea, se pueden comparar las tesis erasmistas con las que defiende 180 años después, en 1.686-87, Pierre Bayle (N 73) sobre la razón como árbitro exclusivo de la conducta y las relaciones humanas, en detrimento de las creencias personales,

puramente subjetivas y de imposible demostración, debido a la oscuridad y dificultad de la interpretación de las Escrituras.

2º. **"Los políticos"**, partidarios de la unidad civil, a la que sacrificaban la unidad religiosa, para consolidar un poder civil laico y neutral. Los políticos buscaban en el Estado el islote de salvación para una población inmersa en luchas fratricidas debido a cuestiones dogmáticas. Para que el Estado pudiese ser ese islote que buscaban era esencial que estuviese por encima de toda contienda, desde la neutralidad. Esta neutralidad se entendió no como la "no beligerancia", desde una confesionalidad inoperante, sino dentro de la "no-confesionalidad", con objeto de que el arbitraje fuera más verosímil. Como afirmaba un escrito titulado "Sobre el edicto del mes de abril de 1.598" (N 74), publicado el 25 de febrero de 1.599, "se puede decir, desde la perspectiva del Estado, que las diversas religiones que componen ciertamente la armonía de la Iglesia, no deben turbar el acuerdo de los reinos y de los principados temporales (...) De tal manera que se puede decir sin temor a equivocarse que la buena religión no supone siempre la buena policía..." (N 75)

12. No es lícito suponer que la tesis de la teocracia pontificia, la de la supremacía del poder papal u otras formas aligeradas de la doctrina del poder temporal cesaran súbitamente. Aún a comienzos del s. XVII, Tomás Campanella defiende el poder temporal del Pontífice: "De ahí que se engaña todo el que dice que el Papa no tiene sino la espada espiritual y no la temporal, puesto que su monarquía sería disminuida al faltarle esto..." (Aforismo 70); la supremacía de la religión como fuerza (armada) aglutinadora: "La religión en la cual el sumo sacerdote no reina en las armas, no puede comprender varios principados; si no, serán sectas de herejía..." (Aforismo 88); y la supremacía temporal del Papa: "La preeminencia del Papa favorece a los príncipes cristianos

temporales en señorío, porque iguala sus diferencias y es árbitro de la paz y guerra justa" Aforismo 89 y aún: "Mas, con todo, no puede desatar sus ambiciones ningún príncipe que viva bajo una religión cuyo sumo sacerdote esté armado, y tenga predominio sobre él. Por eso ningún rey cristiano ha podido nunca sostener la monarquía de toda la cristiandad por sí solo, ya que el Papa está sobre él y dispone y anula sus designios" (Aforismo 90) **(N 76)**. Todo lo cual sorprende en época en que ya Francisco de Suárez había tomado una posición bien distinta, ostentando una representación indirecta tanto del papado como del rey de España.

13. Incluso la Enciclopedia, a mediados del s. XVIII, hubo de referirse a los teólogos que habían defendido la supremacía pontificia, para criticarlos con dureza, seguramente por tener conciencia de que aún se podían encontrar defensores de esa teoría, si bien en círculos reducidos. En la "Nota preliminar del Autor" (1.759), D'Alembert se refiere a una crítica recibida y rechaza "que se pretenda que varios teólogos de la Iglesia romana no han hecho esfuerzos reiterados por erigir en dogmas opiniones absurdas y perniciosas (tales como las de la infalibilidad del papa y las de su poder sobre el temporal de los reyes)..." **(N 77)**.

Desde otra perspectiva, la desacralización de los diferentes Estados europeos es consecuencia de la privatización (**también**) de la religión del príncipe o soberano **(N 78)**. De momento, no se trata de una auténtica neutralidad -el Estado no es, en el sentido actual, verdaderamente "laico"- y la situación tampoco es propiamente hablando de libertad de conciencia, sino de tolerancia. Merece la pena insistir en el carácter provisional, intermedio, de esta situación de tolerancia en la que hay una religión oficiosa (la del príncipe) y las demás resultan toleradas. La personificación del poder del Estado en el soberano, acompañada del hecho de que la privatización no implica abandono de sus creencias religiosas, hace que las Iglesias toleradas no gocen de una verdadera libertad, siendo consideradas como "anomalías no perseguibles".

Aunque el régimen de tolerancia siempre ha admitido grados o niveles -que se han expresado, en el terreno político, en la posición relativa de los ciudadanos tolerados-, hay que admitir que tal régimen es muy antiguo. Ya Campanella -desde la cárcel de Nápoles, entre 1.603 y 1.605- escribió sus "Aforismos", en uno de los cuales (el 112) se refiere a la división de la religión, alude al régimen de religión oficial y otras toleradas y al consecuente trato como ciudadanos de segunda clase para los que no profesen la religión oficial: "Remedio es mantener una sola religión, cual hace el Duque de Baviera, y obligar a vivir a los demás estrechamente sin dominio, como el Turco consiente que estén los judíos y cristianos bajo su poder, pero desarmados y envilecidos" (N 79).

Con modificaciones accidentales, esta situación emerge aún en el artículo X de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de 1.789. Un ejemplo aún vigente es el de los Estados Unidos, donde el grupo "Wasp" (White anglo-saxon protestant) sigue siendo claramente predominante. Este grupo puede llegar a admitir -no sin dificultades- que llegue a ser Presidente del país un católico (John F. Kennedy), pero aún no estaría en situación de aceptar un presidente confesadamente ateo. La libertad de conciencia -y la plena igualdad reconocida por la ley- alcanzan, sin duda, a todas las confesiones religiosas (o a casi todas), pero otro asunto es el del ateísmo declarado (no se habla, desde luego, del ateísmo práctico). Esta situación explica la curiosa posición de un Presidente, de moral tan discutiblemente ejemplar como Clinton, que cita continuamente salmos bíblicos, se deja ver cada domingo en oficios religiosos, se hace visitar por el reverendo J. Jackson, para "orar juntos"..., etc.

También juega un papel importante en la denominada desacralización del poder el afianzamiento de la teoría que afirma el origen democrático de aquél. Marsilio de Padua en el "Defensor pacis", en 1.324, recorre de un salto todo el trecho teórico para la democratización del poder y defiende que la validez del derecho y la legitimidad del poder dependen

sólo del consentimiento popular; el legislador es el pueblo, ya sea todo el cuerpo de los ciudadanos o su parte predominante.

No obstante, el recorrido natural del asunto requiere varios pasos:

- 1º. Aceptación de que el poder civil no deriva del eclesiástico, ni procede tampoco de Dios por medio del papado.
- 2º. A partir de aquí hay dos variantes:
 - a) La posición que había sido defendida por numerosos reyes con anterioridad, pero aún era argumentada por Jacobo I de Inglaterra, a principio del siglo XVII: el poder civil es una soberanía personal y absoluta conferida inmediatamente por Dios al Rey, sin intermediación alguna.
 - b) El poder civil no procede tampoco directamente de Dios (a diferencia del eclesiástico), sino que Dios le otorga, por el derecho natural, a la comunidad.

Esta última posición, aunque a veces parece olvidarse, es la de Francisco de Vitoria, en su "Relectio de potestate civili", 1.527-28 (**N 80**); Domingo de Soto, en su "De justitia et jure", 1.557, (**N 81**); y Francisco de Suárez, en el "Principatus politicus", 1.613 (**N 82**).

Locke formuló su crítica de la teoría absolutista del derecho divino del monarca tras la Revolución de 1.688, en el primero de sus "Dos Tratados sobre el Gobierno civil", en 1.690. Desde Jacobo I había sido necesario -para que la teoría política inglesa aceptara las tesis contrarias, antes enunciadas- más de medio siglo de luchas entre los reyes y el parlamento y un cambio dinástico (de los Estuardo a Guillermo de Orange), aportando también la Revolución una solución al problema eclesiástico mediante la "ley de tolerancia".

Si el poder surge de la voluntad popular y el pueblo nunca ha delegado en el Estado -porque no podría hacerlo- la capacidad más individual de procurar cada uno su propia salvación personal, conserva cada cual su

plena libertad de conciencia (N 83). La autonomía del Estado y su neutralidad llevan consigo la pérdida del carácter sagrado que se le había supuesto; bien fuere conferido por delegación o tránsito del poder emanado de Dios -por medio de la Iglesia- o bien directamente. Al perder ese carácter sagrado, el Estado debería abandonar toda intención de inmiscuirse -ni siquiera en supuesta defensa de la religión- en cuestiones de fe. En esta situación, parece claro que existe un hueco en el que introducir la libertad de conciencia dentro del funcionamiento de las Instituciones.

La separación de los poderes civil y eclesiástico debería conferir una autonomía recíproca a ambos. Por tanto, a partir de la definición del estado laico, aconfesional y neutral, cabría esperar una declaración de incompetencia de la autoridad civil en asuntos de conciencia y, al propio tiempo, una abstención efectiva de la autoridad eclesiástica en los asuntos civiles o políticos.

Para comenzar, en primer lugar, por el respeto de la autoridad civil sobre el fuero interno de los ciudadanos, ese respeto resulta de la privatización de la religión; si la religión no es una cuestión político-social, sino de la conciencia personal, es obvio que ningún papel juega en ella el poder civil. Hay que advertir que en este tema se han hecho interpretaciones excesivamente reduccionistas o separatistas, como las que hace Locke (N 84) cuando presenta las ideas de la Iglesia y el poder civil como mutuamente excluyentes: "Todo el poder del gobierno civil se refiere solamente a los intereses civiles de los hombres, se limita al cuidado de las cosas de este mundo y nada tiene que ver con el mundo venidero (...) Estimo que una Iglesia es una sociedad voluntaria de hombres, unidos por acuerdo mutuo con el objeto de rendir culto públicamente a Dios de la manera que ellos juzgan aceptable a Él y eficaz para la salvación de sus almas".

La profundización y radicalización de la idea de la incompetencia de la autoridad civil puede seguirse en sucesivas etapas, ya en el siglo XVII.

En primer término, Francisco de Suárez, observa, en 1.613, que "no han sido elegidos los reyes para servir a los hombres en cosas que dicen relación al culto divino. Por esta razón, pues, tampoco eran a propósito para el gobierno espiritual" (N 85).

En 1.636, Roger Williams, extiende la incompetencia desde los reyes hasta los Estados y sus funcionarios: "Todos los Estados Civiles, con sus funcionarios de justicia, en sus respectivas constituciones y administraciones se demuestran como esencialmente civiles y, por consiguiente, no como Jueces, Gobernadores o Defensores de lo Espiritual o Estado y Culto Cristiano" (N 86).

En 1.644, John Goodwin (1.594-1.651) -primero pastor presbiteriano y después independentista- expone las tesis del congregacionalismo ("Congregational Way"), que era uno de los movimientos principales de oposición a la Iglesia anglicana; las más fervorosas sectas religiosas se enfrentaron a la anglicana por entender que ofendía a la religión, al someterse al poder de las autoridades civiles. Estas sectas minoritarias, basadas en general en la teoría del "covenant" o pacto fundacional entre sus miembros, mantenían un funcionamiento democrático de sus respectivas Iglesias, que compartían con la concepción democrática del origen del poder. Desde esta perspectiva, argumentaban que la sociedad no puede ceder lo que no tiene; el poder sobre las conciencias de sus miembros, que nunca le ha sido traspasado. En palabras de Goodwin: "Dios no ha dado nunca comisión o autoridad a los pueblos para confiar a sus gobiernos una potestad diferente a la que Él les dio por medio de la Ley Natural. De ello resulta que los gobiernos normalmente investidos por el pueblo no tienen más autoridad que la que él ha recibido de Dios y de la Ley Natural. Si pues, un pueblo pretende conferir a su príncipe lo que ni formal ni eminentemente ha recibido, esta delegación sería nula y vana (...) Ahora bien, es cierto que ningún pueblo o comunidad ha recibido de Dios potestad ni por la Ley Natural ni de ninguna manera, para establecer una regla según la cual estén todos obligados a creer las mismas cosas sobre todos los puntos de la religión cristiana o conformar

su juicio en materia de fe o culto, a la decisión de algunos y esto bajo pena de un castigo civil. En efecto, Dios no ha dado jamás a ningún hombre ni ningún grupo de hombres potestad para someter las conciencias humanas en las materias en que Él es el único maestro" (N 87).

En 1.666, P. Bayle vuelve sobre la idea expuesta por Suárez, para remacharla, cerrando toda posibilidad; los reyes no poseen poder ni de origen divino ni humano sobre la conciencia de sus súbditos. "De ahí se deduce que los reyes no poseen ni de Dios ni de los hombres poder de ordenar que se actúe contra la conciencia y, por consiguiente, que todos los edictos que se publiquen sobre eso son nulos de pleno derecho y de pura usurpación, y también que las penas que establecen para los contraventores son injustas..." (N 88).

Tal vez la exposición más sistematizada -y la que ha alcanzado más notoriedad histórica- es la de J. Locke. Ordenando para nuestro propósito las ideas, extraídas de su "Carta sobre la tolerancia" (1.689-90), podemos afirmar que, para Locke, la sociedad sólo busca la prosperidad y el bien temporal de sus miembros: "Habiendo explicado así las cosas, es fácil comprender hacia qué fin debe ser dirigido el poder legislativo y por cuáles medidas debe ser regulado: hacia el bien temporal y la prosperidad de la sociedad, que constituyen la única razón por la cual los hombres entran en sociedad y lo único que ellos buscan y pretenden con ello" (N 89). No obstante, la falta de control estatal y la absoluta autonomía de las Iglesias tiene que ser compatible con la libertad civil de los creyentes dentro de la Institución, ya que la inacción del Estado no es indiferencia, sino respeto al área de actuación de la Iglesia, siempre que aquélla respete las leyes civiles: "De esta manera, la libertad eclesiástica será preservada en todas las partes y a ningún hombre le será impuesto un legislador que él mismo no haya elegido" (N 90).

Finalmente, en la práctica y en concreto, Locke en su "Carta" defiende el carácter diferenciado de las dos esferas de actuación; la Iglesia y el Poder civil: "En esto vemos la diferencia que hay entre la Iglesia y el Estado. Lo que es legal en el Estado no puede ser prohibido por el magistrado en la Iglesia. Lo que les es permitido a sus súbditos para su uso ordinario, ni puede ni debe ser prohibido por él a ninguna secta para sus usos religiosos (...) Pero aquellas cosas que son perjudiciales al bien público de un pueblo en su uso ordinario y que están, por lo tanto, prohibidas por las leyes, no deben ser permitidas a las Iglesias en sus ritos sagrados. Sólo que el magistrado debe tener siempre mucho cuidado de no abusar de su autoridad para oprimir a ninguna Iglesia bajo pretexto del bien público" (N 91).

A partir de Locke, la mayor parte de las ideas que se expresan al respecto son vulgarizaciones, acompañadas de pseudoerudición histórica (como en Voltaire), o citas al propio Locke, como en la Enciclopedia (1.751/1.765), en la voz "Sociedad (Moral)", donde, tras afirmar que "Locke ha demostrado lo justo de la tolerancia y la injusticia de la persecución en materia religiosa", se asegura que "podemos afirmar con este gran filósofo que la salud de las almas no es la causa ni el objetivo de la constitución de las sociedades civiles. Aceptado este principio se deduce que la doctrina y la moral, instrumentos para ganar la salvación que conforman lo que los hombres en general entienden bajo el concepto de **religión**, no son en ningún caso competencia del magistrado" (N 92).

Una observación más puede ser conveniente, con referencia al control o intromisión del poder civil respecto a las Iglesias. Aun mediando estatutos de independencia eclesiástica y declaraciones de laicidad del Estado, es muy fuerte -a veces, parece irresistible- la tentación del poder de manipular las instituciones religiosas para aprovecharse de su influencia sobre los ciudadanos. A veces, las autoridades políticas echan de menos "principios éticos" en la ciudadanía, principios que vendrían a constituir una moralina civilizadora ("domesticadora"), para cuya difusión

podría ser de mucha utilidad la colaboración de las diversas Iglesias (obviamente, sobre todo, las mayoritarias).

No fue Marsilio de Padua el primero -basta recordar a Platón-, pero enfatizó las posibilidades políticas de la religión. En una línea de pensamiento que merecería, en concreto, las invectivas de Marx sobre la religión en general, Marsilio -tras asentar, como de paso, que la creencia religiosa no es demostrable, lo que en su sistema tiene una importancia trascendental- encomia la utilidad de dicha creencia para asentar la moral privada, la cual -a su vez- preserva el orden social y coadyuva a mantener tranquilos (tal vez, "resignados") a los ciudadanos. Declara Marsilio sus modelos históricos cuando asegura que los filósofos antiguos no creían personalmente las afirmaciones religiosas, pero las apoyaron y divulgaron, porque estimulaban la virtud entre los hombres.

En desarrollo de sus declaradas intenciones, Marsilio vería bien que el clero se dedicase a encaminar a los hombres a la vida eterna y a predicar la virtud, lo cual -en todo caso- tendría magníficos efectos sociales y políticos. Pero cuando el clero no se limita a esa función, es una "peste perniciosa y destructiva para la paz".

Es decir, Marsilio lee a sensu contrario la sentencia "un cura menos, dos policías más" y aprecia los efectos preventivos, pacificadores, de la acción moralizante de la religión. Pero si la Iglesia o el clero no se prestan a desempeñar escueta y rígidamente este papel, deben encontrar la oposición del poder civil. No pocas veces surge la sospecha de que detrás de algunos afanes desacralizadores de la política, no hay más que una postura desengañada, de reacción frente a la imposibilidad de utilizar la religión para determinados designios políticos.

Lo mismo podemos encontrar en Maquiavelo ("Discorsi sopra Tito Livio"): "Jamás hubo Estado ninguno al que no se diere por fundamento la religión, y los más prevenidos de los fundadores de los imperios la atribuyeron el mayor influjo posible en las cosas de la política..." (N 93).

Entre los beneficiosos efectos de la religión en las áreas políticas, menciona Maquiavelo la posibilidad de inducir a los ciudadanos a acciones cuya utilidad propia no es evidente y, además, la eventualidad de encontrar héroes-mártires mostrando como "prescritas por la religión o que, a lo menos se harán bajo sus auspicios", determinadas "empresas dificultosas, peligrosas, aun contrarias a la disposición natural de los pueblos" (N 94).

Respecto a la incompetencia de las autoridades eclesiásticas en asuntos civiles, significa la emancipación del Estado de la tutela eclesiástica y fue históricamente anterior a la autonomía de las Iglesias respecto al poder del Estado (allí donde tal autonomía se haya producido). Ya Ockham defendió la tesis sustentada por la Dieta de Rhens, en 1.338, acerca de la elección del Emperador exclusivamente por los príncipes de Alemania, sin intervención del papado.

En la Enciclopedia (voz "Legislador"), se previene contra la amalgama entre la Iglesia y el Estado que puede llegar a constituir un poder bicéfalo en la sociedad, de tal modo que la Iglesia y los clérigos asuman excesivas cotas de autoridad y poder: "Si el legislador hace de la religión un resorte básico del Estado, les dará automáticamente demasiado crédito a los clérigos que muy pronto se volverán ambiciosos. En los países donde el legislador ha, digamos, amalgamado la religión con el Gobierno, se ha visto a los clérigos llegar a ser importantes, favorecer el despotismo para aumentar su propia autoridad y, una vez establecida esta autoridad, amenazar al despotismo y disputarle la servidumbre de los pueblos" (N 95). La influencia de Locke en los redactores de la Enciclopedia es evidente hasta en los términos: "Ponen el cielo y la tierra juntos, amalgaman las cosas más remotas y opuestas quienes mezclan esas dos sociedades, que son en su origen, fin y actividad, como en todo, perfectamente distintas e infinitamente diferentes la una de la otra" (N 96).

También en la Enciclopedia, se defiende la laicidad jurídica por una razón práctica; lo incontrolable que resulta la religión para el poder civil: "La religión sería, por fin, un resorte cuyos efectos jamás podría prever completamente el legislador, no pudiendo estar seguro de continuar siendo el jefe: esta razón basta para que se exija que las principales leyes, constitucionales o civiles, y su ejecución, sean independientes del culto y de los dogmas religiosos..." (N 97).

En el extremo, la separación de poderes entre la Iglesia y el Estado ha conducido, de forma harto frecuente, a la sumisión del poder eclesiástico al poder civil. Nada puede sorprender si, ya Guillermo de Ockham -mucho antes, pues, de las disputas de Suárez con los defensores de las posiciones anglicanas-, veía como legítima una cierta jurisdicción del Emperador sobre el Papa; especialmente en lo que se refiere a su elección. Para Ockham el propio interés de la Iglesia podría, ocasionalmente, exigir que el Papa fuese designado por el Emperador.

Las posiciones doctrinales anglicanas se extremaron tras las polémicas papales con Jacobo I (a las que contribuyó Suárez con su "Principatus politicus", en 1.613), en cuyo contexto de radicalización hay que situar a Thomas Hobbes y su "De Cive" (1.642). En él, puede leerse: "La materia del Estado y de la Iglesia es la misma, es decir, son los mismos hombres cristianos y la forma que consiste en el legítimo poder de convocarlos es también la misma, dado que cada uno de los ciudadanos están obligados a dirigirse donde el Estado les convoque. Ahora bien, se llama Estado en cuanto consta de hombres y se llama Iglesia en cuanto consta de cristianos" (N 98). La diferencia, pues, entre Estado e Iglesia es una distinción puramente mental, sin fundamento real, ya que la Iglesia, finalmente, ha sido absorbida por el Estado. No cabe olvidar que la principal cuestión en las polémicas "religiosas" inglesas fue el "ius circa sacram" o derecho del monarca a controlar la Iglesia de Inglaterra.

Entre las consecuencias de la sacralización -que sigue un camino paralelo, si no el mismo, que la tolerancia- vamos a mencionar alguna

política y, sobre todo, diversas consecuencias jurídicas, varias de las cuales continúan en plena vigencia en el mundo actual. Entre las consecuencias políticas, merece la pena mencionar la progresiva reducción del papel del Estado, desde Maquiavelo, hasta llegar al "estado mínimo" que R. Nozick proclama en "Anarquía, Estado y utopía" (1.974). La aportación del maquiavelismo fue la desacralización del poder; su consiguiente "adelgazamiento", por limitación de funciones, procede de la negación de cualquier fin sobrenatural para el poder. Tal finalidad se sustituye, inicialmente, por un objetivo ético-político (convivencia); más tarde por un propósito político-económico (bienestar social) y, si culmina el proceso en curso de desaparición del Estado de bienestar, el Estado apenas tendrá otra función que la protección de los ciudadanos.

Desde el punto de vista jurídico, la primera circunstancia aneja a la desacralización del poder es la democratización del derecho. Ya Marsilio de Padua había defendido que el pueblo es el único legislador. La incondicionada soberanía del pueblo, en materia legislativa, va a excluir cualquier orientación "naturalista" de la ley para definirla como "un precepto coactivo vinculado a un castigo o a una recompensa que otorgar en este mundo". Como el propio Marsilio de Padua entendía por el pueblo "todo el cuerpo de los ciudadanos" o "su parte predominante"; es decir, el conjunto de personas de más alta calidad en quienes el pueblo delega la redacción de la ley, el positivismo jurídico puede cohabitar sin tensiones con el absolutismo político.

Tiene una segunda repercusión muy importante la desacralización del poder en el campo del Derecho; la nueva fundamentación de la obligación jurídica o política. Naturalmente, ya no puede basarse la obligación en un deber impuesto por Dios, por lo que es preciso buscar un vínculo objetivo secularizado, tal como el patriotismo, la solidaridad, etc. Por su parte, la lealtad a la nación o al grupo social al que se pertenece no puede ya fundarse en ninguna "sacralidad" del conjunto social o nacional, sino sobre una noción del pacto que instituye -siquiera

implícitamente- las condiciones sobre las cuales tal lealtad realmente obliga. "Si desaparece la forma coactiva de la sociedad que conocemos y tenemos en su lugar una nueva forma de comunidad ético-política, una comunidad en la que cada uno, en lugar de estar sometido al arbitrio de los demás, obedezca tan sólo a la **voluntad general** que él conoce y reconoce como propia, entonces habrá llegado la hora de la salvación. Pero esta salvación es inútil que la esperemos de fuera. Ningún dios nos la puede traer; el hombre tiene que convertirse en su propio salvador y, en sentido ético, en su propio creador" (N 99).

La concepción individualista (atomista) de la sociedad va a favorecer la expansión de los derechos individuales (los denominados "de primera generación"), como consecuencia de la desacralización del Estado y la consiguiente pérdida de derechos por éste. Buena parte de la fuerza teórica de este trasvase viene apoyada en el supuesto de que el Estado no tiene, a la postre, más derechos que aquellos que los ciudadanos le vayan "contractualmente" cediendo.

Entre las consecuencias de la desacralización del poder que tienen estrecha relación con la tolerancia, podemos encontrar algunas positivas y otras ciertamente negativas. Entre las primeras, la desaparición de las repercusiones políticas de la disidencia religiosa. Desde la neutralidad del Estado no se puede utilizar la religión como fuente de discriminación o criterio para la constitución de varias clases esenciales de ciudadanos (privados algunos de derechos democráticos fundamentales).

La neutralidad del Estado y su correlativa retracción de las disputas dogmáticas viene refrendada por la prudencia política: "Es muy peligroso relacionar con el derecho divino las cosas puramente especulativas y dictar leyes sobre las opiniones, acerca de las que suelen o pueden disputar los hombres" (N 100). En todo caso, la neutralidad del Estado no significa, originariamente, indiferencia hacia el dogma religioso, sino incompetencia. La no aceptación de un dogma oficial -que priva de sentido a términos como "disidente", "heterodoxo", "hereje", etc.- no

implica que no exista la verdad dogmática, sino que de ninguna manera corresponde al Estado ni definirla ni defenderla. En cualquier caso, hay que proclamar que, cuando la neutralidad y la laicidad se desarrollan plenamente, ni hay disidencia, ni hay herejía.... **ni hay tolerancia**, toda vez que hemos entrado en el reino de la libertad religiosa o de conciencia.

Otra modificación que la desacralización del poder va a llevar consigo -ésta de calificación más discutible- es la sustitución de los valores. Cuando se reemplaza la religión por el comercio, la infidelidad pasa de la increencia (falta de fe) a la insolvencia o falta de probidad comercial. El poder (ahora, el poder económico), en todo caso, no se desacraliza de tal modo que deje de haber "infieles" o que éstos no sean castigados. Un nuevo proceso de resacralización va a legitimar que aquel que no cumpla con los preceptos de la honestidad comercial y el respeto a la propiedad (a su vez, respaldados por la ideología), será debidamente castigado.

La pérdida de las creencias religiosas y la consiguiente indiferencia va a favorecer una "tolerancia" sui generis; o, por mejor decir, va a asentar lo que, para algunos, es la tolerancia; apertura facilitadora a todo tipo de conductas y opiniones desde el relativismo y la indiferencia.

El proceso de resacralización del Estado, antes mencionado, consiste en la edificación de una nueva legitimidad, que se va apoyar en valores emergentes y que, desde luego, invoca fundamentos muy diferentes a los anteriores. La tradición religiosa ya no podrá ser aprovechada para legitimación alguna, porque esa misma tradición encarnaba -además de la justificación abstracta del poder- la de los valores contra los cuales la sociedad secularizada decidió posicionarse.

Naturalmente, la resacralización del Estado es un proceso que, por su misma naturaleza, tiende hacia la intolerancia. Porque el Estado, convertido en cosa sagrada, aunque sea en un peculiar nivel "laico",

tiende a imponer en todos los campos de la actividad humana; valores, creencias, ciencia, etc., sus propias concepciones y entonces "no basta ya con hablar, siguiendo una fórmula banal, de la opresión de los individuos por la colectividad. Se trata entonces de la intervención ilegítima de una colectividad política en la actividad de una colectividad espiritual o, en otros términos, de la raíz misma del totalitarismo" (N 101).

La mejor defensa del totalitarismo ideológico consiste en la creación de una religión civil y la instrumentación de esa "religión" para que sirva a fines espúrios; principalmente vinculados a la regulación de las costumbres. Pero no, desde luego, mediante principios aportados desde una realidad transcendente, con carácter normativo, sino desde un punto de vista inmanente, con carácter descriptivo. Así, en lo que se refiere a Hooker (1.586-1.647) (N 102), "la Iglesia que concibe no define la vida de la sociedad en que se mueve, sino que sólo expresa las costumbres generales de esa vida" (N 103). En el mismo sentido, la religión para Voltaire "es la «expresión» de las relaciones reales y no su norma" (N 104).

La religión civil tiene nuevos apóstoles, en nuestros días. Por ejemplo, Salvador Giner habla de la "sacralización de la politeya" y aclara que "la religión civil debe entenderse como un recurso (abundante o escaso) para la legitimación del poder y la autoridad. Es un modo político de producción de la sociedad" (N 105). De todas formas, puede haber una fórmula aún peor que la religión civil; la sumisión religiosa (institucional) al poder civil. La "democratización del dogma" a la que antes me he referido, en regímenes con poderes centralizados (absolutos o totalitarios) conduce, de hecho, a la absoluta intromisión del poder civil en las cuestiones eclesiásticas. Así lo defendía Hooker: "Debemos sostener una cosa en la mayor consonancia con la equidad y la razón: que ninguna ley eclesiástica sea hecha en una nación cristiana sin el consentimiento a la vez del laico y del clero; pero, menos que nada, sin el consentimiento del más alto poder" (N 106).

Por eso, John Milton (1.608-1.674), ideólogo de la tolerancia pragmática de Cromwell, reclamó la separación efectiva de la Iglesia y el Estado, ya que "tanto la comunidad como la religión sólo pueden prosperar en un orden cristiano, si los gobernantes separan el Estado de la religión o cuando sólo se admite en el gobierno gente que sepa mantener esta separación. Según lo expone Fetscher, para Milton, la convicción religiosa "no puede ni debe verse sometida a ningún tipo de coacción o corrupción. «Sólo la Biblia y nuestra luz interior pueden regir nuestra fe. Ni otro hombre ni un grupo de hombres pueden juzgarla». Si los protestantes rechazan la exigencia católica de creer «sólo aquello que cree la Iglesia», es mucho «más condenable» que los protestantes exijan creer sólo aquello que el Estado (protestante) les ordena creer" (N 107).

Pese a las críticas de Milton y otros muchos, fue inexorable el proceso de constitución de iglesias nacionales, lo que añadió una nueva forma de violencia intolerante, de facto, aun en regímenes declarados tolerantes: "Si los dirigentes de las iglesias no pueden ejercer violencia por motivos religiosos, pues no están en condiciones de juzgar en forma infalible sobre una conciencia, mucho menos derecho tienen las autoridades temporales a ejercer la violencia en esos asuntos de los cuales entienden mucho menos..." (N 108). Desoyendo las protestas de Milton, lo cierto es que las autoridades civiles se atrevieron, con excesivas frecuencia, a arbitrar en las cuestiones dogmáticas.

La violencia se ejerció, en ocasiones, por entender que el ataque -o siquiera la reticencia- respecto a la iglesia nacional u oficial tendía a disgregar el vínculo constitutivo de la comunidad civil y, al tiempo, la legitimación del Estado. Mediante las iglesias nacionales, la competencia moral que el Estado había tomado para sí, tras abandonar toda finalidad sobrenatural, se convierte en hegemonía, ejerciendo influencia sobre y a través de las iglesias (especialmente, de las más controlables por el poder): "El Estado, no ya la Iglesia, da para fines del s. XVI la sanción a la paz y al orden. El Estado desarrolla sus principios propios de conducta; y no es mucho decir que desenvuelve su propia teología.

Tampoco lo es afirmar que, después de la Reforma, ve a la religión como un instrumento de que servirse y no como un fin al que servir. Ha empapado a las iglesias con su propia ideología" (N 109).

Se refiere Max Horkheimer al espíritu burgués, que superpone los altos intereses del Estado a la insignificancia de los contenidos religiosos, con la siguiente constatación: "La tendencia a subordinar la verdad al poder no es una novedad del fascismo..." (N 110). En la actualidad, es fácil rastrear, en el paternalismo, muchas de las desmesuras inherentes a la sacralización del Estado. Hay muchos campos (seguridad, sanidad, educación) en los que el Estado se va invistiendo, progresivamente, de un especial carisma de "omnicompetencia", con intromisiones no siempre justificadas en las libertades individuales. Hay una doble exigencia que todo paternalismo necesita para su legitimación:

- a. Que los destinatarios de las medidas paternalistas (ciudadanos o, tal vez, súbditos) estén en situación de incompetencia básica.
- b. Que cualquier medida paternalista esté dirigida objetivamente a protegerles o evitarles daños.

Pues bien, es poco verosímil que se cumpla la primera exigencia y la experiencia prueba que rara vez la motivación del paternalismo es la protección efectiva del afectado ("beneficiario").

El proceso de desacralización del poder está conduciendo, por lo tanto, a un Estado que, con legitimación mítica en sentido laico, pero fuerte, invade áreas que han venido perteneciendo a la vida privada de los individuos o de la sociedad civil que integran. La comunidad tiene cada vez unas vinculaciones más laxas y utilitaristas entre sus miembros. La autoexigencia comunitaria va siendo progresivamente menor, por la desaparición de la exigencia recíproca entre sus miembros, fenómeno en el que juega un decisivo papel la tolerancia. Esto conduce a la reducción o conversión de todos los códigos (éticos, morales) en jurídicos; sólo

obliga lo que coercitivamente imponen las leyes. Una comunidad así de tolerante está indefensa ante el Estado que, supuestamente, garantiza la seguridad de sus miembros. La cuestión es contra o frente a quién se nos protege, quién es el enemigo que amenaza nuestra seguridad. Algunos creen que el más cierto e inquietante peligro es el Estado mismo. Por eso, también en el terreno político y jurídico, la tolerancia (de los individuos entre sí y para con el poder) ofrece una sensación agridulce que rememora el lema de Espinosa: “¡Caute!”.

XIV. CONCLUSIONES ()*

A lo largo de los anteriores capítulos, hemos intentado captar distintos aspectos inteligibles o notas conceptuales de la tolerancia. Es éste el momento en el que se puede agrupar la multiplicidad de elementos inteligibles recogidos, multiplicidad que podría dar lugar a una pluralidad de juicios. De la conjunción de todos esos aspectos, surgiría la estructura inteligible del concepto de tolerancia.

He agrupado los elementos hallados en tres núcleos. El primero debería permitir la ubicación de la tolerancia mediante su relación con otros conceptos o realidades. El segundo intenta perfilar más la tolerancia, expresando aspectos inteligibles negativos que, por mostrar relación de discrepancia, darían lugar a juicios negativos. Finalmente, el tercer grupo de elementos inteligibles serán aquéllos que, positivamente, aporten notas conceptuales de la tolerancia.

XIV A.- Ubicación de la tolerancia por relación a otros conceptos o realidades.

Inicialmente, vamos a ir considerando una serie de nociones con las cuales se relaciona el propio concepto de tolerancia de modo casi necesario, aunque sea de manera implícita, en muchos casos. Para concluir el apartado, analizaremos los aspectos subjetivos y personales de la relación tolerante; la tolerancia y las personas involucradas.

XIV A 1. Lo intolerable

Para que la tolerancia sea posible (incluso, para que sea pensable), es preciso que haya "cosas" (acciones, conductas, opiniones, criterios...) completamente intolerables. El concepto de tolerancia señala una realidad posible en la medida en que aquélla sea limitada; pues bien, lo intolerable es el límite de la tolerancia. Curiosamente, es un límite a priori -de tal modo que lo tolerable surge históricamente como una excepción dentro de la intolerancia absoluta (es decir, la teoría que sostiene que todo lo que no es

() Las notas remiten a los epígrafes correspondientes del trabajo previo, del que se extraen las conclusiones.*

formalmente bueno, es intolerable)- y, por otra parte, es límite a posteriori, por lo que puede verificarse la legítima extensión de lo tolerable por referencia a ese límite infranqueable (II.5).

XIV A 2. La intolerancia

Son notorios los esfuerzos de algunos autores por distinguir entre dos clases de tolerancia y dos de intolerancia (en ambos casos, positivas y negativas). Con tales sutilezas (II.5), se pretende justificar, entre otras cosas, la necesidad de una cierta intransigencia; tanto en la definición de la propia personalidad como en los criterios o valores básicos, una saludable intolerancia es absolutamente imprescindible (VI.1).

Estas distinciones, no obstante, producen notoria insatisfacción, porque dejan aflorar la impresión de que los términos de la división no agotan la completa realidad a dividir. Es, sin duda, cierto que tolerancia e intolerancia son conceptos contrarios con la misma razón (II.5), pero lo es también que la tolerancia no agota la contrariedad de la intolerancia. Quiero decir que si la tolerancia se define, inicialmente, como una postura de escucha (I.2), se debe a que la intolerancia a priori (habitual, caracteriológica) contiene, precisamente, la cerrazón a escuchar. Ahora bien, de la atenta escucha, de la consideración de las razones del otro, incluso de la negociación, no ha de surgir, necesariamente, la admisión de la legitimidad de sus posturas (la tolerancia), sino, acaso, la no-tolerancia.

Parece necesario distinguir entre una intolerancia "visceral" (temperamental o de la personalidad), un a priori irracional, y la decisión de no tolerar, fundada en la contrastada convicción de que aquello que se nos propone supera nuestros límites de tolerabilidad. En ese sentido, en el epígrafe VII,4, se contienen numerosas referencias a la necesidad de distinguir entre los hábitos y los actos; entre los actos que dependen de automatismos de respuesta aprendida y aquéllos que corresponden a conducta reflexiva, originada en la deliberación; entre un comportamiento que se ve forzado, reiteradamente, a no tolerar -sino, por el contrario, a corregir- actitudes u opiniones ajenas y la intolerancia como regla o principio intelectual.

Un grave obstáculo adicional en la dificultad de discernir entre tolerancia e intolerancia radica en el hecho de que, en nuestro idioma, no existe un término medio que permita distinguir entre una reflexiva, meditada y cuidadosa decisión de no tolerar y la intolerancia; de hecho, no se usa la expresión "no-tolerancia". Ni siquiera se distingue -como en cambio, se hace con la ira (VII.7)- entre respuestas "con intolerancia" (no-tolerancia) y respuestas "desde la intolerancia".

XIV A 3. Decisiones de no tolerar

Como ya nos ha sucedido en otras palabras vinculadas a la tolerancia, parece haber en este punto un alto nivel de confusión, debida a la ambigüedad del léxico, equivocidad que se explota intensamente por algunos autores. Hemos echado de menos la existencia de un "término medio" entre tolerancia e intolerancia (I.2) o, por mejor decir, de un "tercer término", que corresponda a la decisión de no tolerar (II.5). Frente a la "noluntad" intolerante, las decisiones voluntarias pueden ser dos, igualmente reflexivas, consideradas, éticamente valiosas y comprometidas: tolerar o no tolerar.

La consideración triangular de las actitudes y decisiones, en lugar de la bilateralidad simplificadora, permite resolver algunos de los problemas de la asimetría entre tolerancia e intolerancia. No todos, porque incluso (VIII.3), a veces, lo opuesto a lo que se da en llamar intolerancia es, más bien, el respeto. (El nivel de confusión semántica es bien comprensible porque, si la palabra "tolerancia" designa algo que se halla en un entrecruzamiento de significaciones difícilmente compatibilizables, el término "intolerancia" es, decididamente, un cajón de sastre cuyo campo de aplicación se va incrementando en extensión en la misma medida en que va perdiendo claridad y rigor conceptual).

La confusión voluntaria o aprovechada de la tolerancia como la única alternativa a la intolerancia (su contraria lógica supuesta) y viceversa, provoca, entre otras rechazables consecuencias, la suposición -verdaderamente monstruosa- de que tolerar es eliminar el rechazo, en términos generales. De nuevo habrá que aclarar que, si la intolerancia consiste en un rechazo procedimental y a priori, una actitud tolerante supone, desde luego, eliminar semejante

rechazo (sistemático y sin fundamento). Pero imaginar que el espíritu de tolerancia supone eliminar todo rechazo es ciertamente inaudito. Pese a algunos consejos de Organismos presuntamente respetables, eliminar radicalmente el rechazo, con la mayor amplitud y en términos generales (II.3), es una frivolidad y un absurdo inadmisibles.

Ya hemos visto que el régimen de tolerancia exige la existencia previa y simultánea de "lo intolerable". Si, como algunos quieren, todo fuera (o debiera ser) tolerable (salvo la intolerancia), la propia tolerancia -que habría pasado entonces a ser "universal"- hubiera dejado de tener sentido. El parangón con la fisiología no puede ser más claro. El sistema inmunológico de un organismo vivo impide las infecciones de éste por gérmenes patógenos exteriores. Eliminar el rechazo de ideas, valores, teorías, acciones, etc., de los demás, equivale a adquirir -cultural, social o moralmente- una inmunodeficiencia; es decir, el tolerantismo (la eliminación de todo rechazo; la tolerancia universal) constituye el sida del espíritu.

El rechazo -como afirmación de la identidad, criterios, valores, etc., propios- arranca del supuesto de que no todo es respetable ni tolerable (I.3), porque la tolerancia excluye la indiferencia y la equivalencia de las opiniones (X.4).

XIV A 4. Normas

Pese a lo que algunos parecen suponer, la tolerancia no guarda relación alguna con la nomofobia (V.4); la pretensión de eliminar toda prescriptividad de las normas no conduce a la emancipación o liberación, sino al caos y a la anarquía (III.2.H). La tolerancia, como levantamiento coyuntural y excepcional de la prescriptividad de una norma apela exclusivamente a un limitado margen de incumplimiento (III.2.I), con sentido de excepcionalidad.

XIV A 5. Respeto

Las relaciones entre tolerancia y respeto deben observarse en una visión histórico-evolutiva (VII.5), que distinga nítidamente entre lo que fueron y son las posiciones respectivas de tolerancia y respeto antes y después de las Declaraciones de Derechos Humanos. Una

vez declaradas libres las personas, la tolerancia hacia ellas comporta un matiz de indulgencia despectiva (VII.6), que implica una regresión de la condición de ciudadanos a la de súbditos. Al mismo tiempo, conlleva un evidente tufillo de paternalismo (VIII.8), así como de condescendencia hacia el inferior (o hacia aquel al que se instituye en esa condición, por el mero hecho de "tolerarle").

En rigor, la tolerancia no es respeto a las personas; es más, ni siquiera se refiere a ellas (I.3). No obstante lo cual, el respeto a las personas es condición necesaria -pero no suficiente- para tolerar "sus cosas". Por su parte, el respeto, que se refiere siempre a las personas, tampoco es universal (VII.7), mientras que las opiniones de los demás, deben ser, en general, toleradas, pero no "respetadas".

La relación entre tolerancia y respeto es, en cierto modo, la que se establece entre tolerancia y derechos (VII.7), en el bien entendido de que la tolerancia se proyecta sólo sobre las realizaciones de las personas (I.3).

Finalmente, un matiz esencial de respeto y tolerancia es el del nivel de conciencia voluntariamente aplicado. Así como el respeto, incluso etimológicamente, requiere un "miramiento" especial, la tolerancia tiene que ver más con el hacerse el ciego, disimular (VII.5), o llevar a cabo un ejercicio de suspensión del juicio o estrategia del "como si" (X.1).

XIV A 6. Conciliación de derechos y respetos

El ejercicio de la tolerancia se encuentra, frecuentemente, en la encrucijada entre varios derechos o respetos que, de no actuar prudentemente, podrían entrar en colisión. Por un lado, la tolerancia se ubica en el área de intersección de mi derecho a sostener los criterios que me parezcan justos con el derecho de los demás a no aceptar como justos mis criterios, y obrar de acuerdo con los suyos (I.3). Por otro lado, la persona tolerante ha de observar un doble respeto; sin perder el que debe a la verdad en la que cree, no obstante, ha de guardar también y simultáneamente respeto a aquél que no cree en su verdad, sino que sostiene otra. (VII.4 y VII.5).

XIV A 7. Lo bueno y lo mejor

La práctica de la tolerancia es un ejercicio de optimización, en un sentido muy peculiar y restringido. Si bien -desde una perspectiva esencialmente optimista- se suele suponer que la optimización consiste en pasar de una situación buena a otra mejor (incluso "óptima"), también es optimizar pasar de algo pésimo a otra realidad que es simplemente mala. Ése es, aproximadamente, el modestísimo campo de acción de la tolerancia. Lo tolerable (y lo tolerado) de ordinario, no pueden considerarse, en términos absolutos, ni siquiera como algo "bueno"; no obstante lo cual, el que tolera supone que tolerar es mejor que no hacerlo. En el sentido mencionado, lo que se tolera resulta preferible, en términos relativos, pero no plausible, en términos absolutos (III.2.E). Las situaciones de tolerancia parecen venir afectadas de una mediocre condición, por efecto de la cual, dentro de las posibilidades con que efectivamente cuenta quien tolera, tolerar es la solución óptima (IV.5).

En general, tolerar es aceptar (asimilar) lo que de suyo es malo, porque -accidentalmente- produce un bien (II.2.G), o, incluso, porque lo que se tolera o la misma acción de tolerar evitan un gran mal; es decir, tolerar, frecuentemente, representa un mal menor (VI.1).

XIV A 8. Posiciones relativas de tolerante y tolerado

En este epígrafe, así como en el siguiente, nos vamos a ocupar brevísimamente de los aspectos subjetivos de las personas afectadas por la relación de tolerancia.

En primer término, contra lo que se suele sostener, la tolerancia no es sólo (ni principalmente) una relación de verticalidad descendente. El "inferior" (administrado, justiciable, contribuyente, subordinado, dependiente...) también puede tolerar a quien está en una posición "superior". A diferencia de la clemencia y de la concesión (IX.1), también hay tolerancia entre los iguales, e incluso del ciudadano para con el Estado y sus poderes (ejecutivo, judicial...) y sus órganos de administración.

XIV A 9. Terceros afectados

La decisión de tolerar involucra a terceros. Es una circunstancia esencial, frecuentemente omitida, la que señala que la relación de tolerancia no es bilateral, sino que existen terceros eventualmente afectados, tal vez perjudicados, por una decisión en uno u otro sentido (VII.4). La regla es obvia, nunca podremos entender nuestra decisión tolerante como un encomiable gesto generoso, por nuestra parte, hecho en atención o beneficio de otro (aquel cuyos actos se toleran), cuando hay perjuicio de terceros.

XIV B.- Aspectos inteligibles negativos. Relaciones de discrepancia

XIV B 1. La tolerancia no es amor

Aunque, ocasionalmente, tolerar a alguien pueda ser manifestación de amor -o dicho en otros términos, pese a que el amor puede llegar a ser un motivo para la tolerancia-, la tolerancia, en sí misma, no es amor (VIII.1).

XIV B 2. La tolerancia no equivale a la libertad ni es una etapa en el proceso de liberación

La tolerancia es habitualmente encajada en el estudio de la libertad. A ello inclina el hecho de que el concepto blando (ameboide) de tolerancia se nos presenta, comparativamente, como una situación de pre-libertad (II.5).

Lo mismo que sucedía en las relaciones de la tolerancia con el respeto, aquí también es precisa una visión histórica de carácter evolutivo (VII.4). Ese estudio histórico mostraría que, en el progreso hacia la laicidad, se ha pasado de la tolerancia a la libertad, en algunos campos, mediante un salto cualitativo (XIII.4); es decir, tolerancia y libertad no son etapas sucesivas (V.3) de un continuo. "No toda tolerancia ha acabado transformada en libertad, ni todas

las libertades reconocidas han atravesado previamente por una etapa de tolerancia".

La tolerancia presenta diferencias esenciales con los derechos y las libertades (VII.5), razón por la cual surgen inevitablemente aporías en el análisis del concepto de la tolerancia como "derecho a la diferencia" (XI.2). Más bien, puede afirmarse que el régimen de tolerancia -y su desarrollo- se encuentran allí donde faltan los derechos (VII.5). En algunos casos, el mantenimiento de un régimen de tolerancia -por ejemplo, en materia religiosa- ha sido visto como tiranía sobre las conciencias (VII.6), frente al principio de la necesidad de una libertad de conciencia entendida como absoluta ausencia de heterodeterminación en materia de religión (XII.5).

Aunque se ha pretendido, en ocasiones, contraponer el régimen de tolerancia al del paternalismo, lo cierto es (III.2.F) que conviven de la manera más natural paternalismo y tolerancia, hasta el punto de que la tolerancia en la actividad comercial se opone al libre comercio, mientras que convive con la fiscalización pública (régimenes intervenidos), que es consecuencia del creciente paternalismo del Estado.

XIV B 3. No incluye ni fomenta la igualdad entre tolerante y tolerado

Por el contrario, la tolerancia se desarrolla especialmente bien en un contexto de desigualdades, privilegios y discriminaciones. "Para el beneficiario de la tolerancia su status es inmejorable; mantenimiento de las normas (para los demás), con exigencia lata y aplicación tolerante (o no aplicación) para uno mismo". El ejemplo históricamente tópico de la tolerancia como desigualdad es la tolerancia religiosa, donde la religión oficial (del Príncipe o del Estado) coexiste con religiones "toleradas", dando pábulo a la creación de ciudadanos de primera y segunda clase (XIII.4).

XIV B 4. La tolerancia no crea, de ordinario, una situación perdurable

La tolerancia aparece como una forma provisional con tensión hacia algo que la trasciende (X.1). En el terreno político, el régimen

de tolerancia ha sido comparado, metafóricamente, con el de libertad provisional (II.2), provisionalidad que es patente en cualquier situación de tolerancia política (V.3). En el terreno jurídico, la tolerancia se relaciona con la suspensión de sanciones, sin su cancelación definitiva, o por la despenalización de conductas, cuando no va acompañada por su legalización (II.2).

XIV B 5. La tolerancia no constituye una situación de normalidad ni implica universalidad.

Si, por una parte, ha habido que mostrar la excepcionalidad del régimen de tolerancia política (V.3), ha quedado también indicada la relación entre la tolerancia y la equidad, en cuanto a aplicación al caso concreto de la ley (o enunciado general).

XIV B 6. La tolerancia no está basada en la indiferencia

En rigor, la tolerancia excluye la indiferencia (X.4), tanto si se entiende como des-entendimiento por la suerte del otro, como si se pretende que ampare el pasotismo respecto al objeto a tolerar.

XIV B 7. La tolerancia no implica cancelación definitiva de los criterios o valores propios preexistentes

Como suspensión temporal y coyuntural de los criterios de valoración propios -mediante los cuales el objeto a tolerar ha sido evaluado negativamente-, la tolerancia no lleva consigo la derogación con carácter definitivo de esos criterios de valoración. Por eso, ni exige ni guarda relación la tolerancia con disposiciones personales a la frivolidad, a abjurar de la verdad que uno mantiene, o a traicionar las creencias personales (I.3).

XIV C.- Elementos inteligibles positivos de la tolerancia

XIV C 1. Tolerancia pública y privada

La tolerancia pública va a dar lugar a su dimensión jurídica o política; la dimensión ética o individual tiene más que ver con la tolerancia privada.

Por su parte, la tolerancia privada, como valor, tiene que relacionarse de forma conveniente con la sinceridad, pero no con la hipocresía (XII.2), ni con la frivolidad (XII.5).

La tolerancia pública, en cambio, tiene que explicitar sus funciones en la admisión y absorción del extranjero (XII.1), en la neutralidad del poder y del Estado (XII.5), y en sus relaciones con el paternalismo, a través del desarme moral de la sociedad (XIII.4), si queremos que sea un valor positivo de la laicidad ideológica constitucional (XII.5).

XIV C 2. Naturaleza subjetiva (psicológica)

a. Concernimiento

El primer requisito esencial de la tolerancia es que lo tolerado afecte al sujeto activo; sólo podemos tolerar (o no tolerar) aquello que nos atañe. Debe entenderse como metafórica cualquier expresión en la que un sujeto asegure tolerar algo que le tiene sin cuidado (VI.5).

b. La tolerancia como decisión y acción.

La tolerancia no consiste en una pura inacción (II.1), sino que incluye una decisión positiva (II.4) y, aunque a veces revista los caracteres de la "pasión", es también una acción, al menos una acción intransitiva (IV.6).

c. Contención

Lo mismo en algunas clases de terapéutica (III.2.G) que en la autocontención personal (X.3) o en el ejercicio del poder (XIII.3), la tolerancia tiene que ver con un ejercicio de autolimitación de las capacidades del sujeto tolerante.

d. Consentir

Aunque tolerar no implique consentir en sentido fuerte (IX.2), en la medida en que equivale a dejar pasar (connivencia o contemporización), puede llevar consigo cierta dosis de complicidad.

XIV C 3. Naturaleza objetiva

Se trata de determinar, según las notas conceptuales investigadas, en qué consiste la tolerancia y cuáles son sus efectos.

a. Doble negación y concepto vacío.

La tolerancia aparece históricamente, como concepto "moderno", a modo de negación de la práctica previa de la intolerancia (II.5). (Antes de que esa intolerancia se hubiera desatado, significaba un permiso sui géneris, fundado en no querer impedir, y consistente en el levantamiento de una norma para dar viabilidad indirecta a algo de suyo malo). Desde ese origen, como doble negación, puede corresponder a un concepto vacío (I.2). Su sentido básico es el de no impedir (II.2); retirar o levantar una capacidad (II.1); concretamente, suspender la capacidad de impedir.

Además de doble negación, la tolerancia contiene una doble suspensión, levantamiento o contención (II.2). En ese sentido, su objetivación es más difícil y menos completa que en el caso del respeto (VII.5).

b. Desviación aceptada.

En toda decisión de tolerar subyace un juicio previo de carácter negativo; se tolera el error o el mal (o, al menos, lo que así se considera). Sin ese juicio negativo previo no puede haber tolerancia (III.2.E). En cuanto que lo tolerado ha merecido nuestro previo rechazo (aunque sea provisional y revocable), tolerar consiste en dejar hacer aquello en lo que no estamos de acuerdo o nos contraría (III.1). Dicho en otros términos, incluye una dosis de paciencia, sufrimiento o disimulo (II.2).

Como desviación admitida (I.2), la tolerancia es un margen de desviación que se considera admisible (II.2.F), que -concretamente-

es desviación por defecto (IV.4.3ª). Cuando se refiere a la admisión de la espontaneidad del otro (II.2), consiste en no impedir una conducta que no aprobamos.

c. Relación con la prescriptividad de la norma

Lo efectivamente tolerado supera la previa evaluación negativa, realizada en función de nuestros códigos básicos, por aplicación de una norma secundaria que regula la prescriptividad del criterio de valoración (IV.4.4ª). La tolerancia "es una relación de segundo grado, porque la norma o el valor hacen relación primaria a una conducta y la tolerancia, cuando se refiere a conductas, lo hace por relación a la suspensión de la norma o vulneración de la regla que, en principio, tal conducta debería haber observado" (II.4). La tolerancia, pues, incluye cierta flexibilización en la aplicación de las reglas, o requiere una limitada infracción de la regla primaria (código de valoración), autorizada por la regla secundaria que matiza la prescriptividad de las normas primarias (II.2.H).

d. Levantamiento provisional, excepcional, de la prohibición o limitación.

En cuanto suspensión excepcional y coyuntural (VIII.1), la tolerancia se presenta como una aplicación no rigurosa de la norma o una suspensión casual, coyuntural, de un mandato (X.4).

XIV C 4. Disposición personal

a. Aguantar, resistir. La tolerancia consiste en contener (además de contener-se) y soportar (II.1).

b. La tolerancia cualifica sin ser específicamente una cualidad (II.4).

c. Es una buena disposición genérica o formal (VIII.4).

XIV C 5. Disposición social

El elemento más revelador de la tolerancia como disposición social es que constituye un margen de aquiescencia tácita de los grupos sociales (III.2.J) ante el poder.

XIV C 6. Virtud y relación

- a. La tolerancia se nos muestra afectada por los problemas de exceso y defecto connaturales a la mediedad de la virtud. Por un lado, su defecto conduce a la intolerancia y su exceso al tolerantismo (II.5). Pero, por otra parte, la tolerancia misma exige una aplicación prudente o tolerante (III.2.H) y presenta cierta ambivalencia, como la equidad (XIII.1).*
- b. La tolerancia es una virtud subalterna de la prudencia, no lo es, en cambio, ni de la justicia ni del amor (VII.4). La tolerancia se subordina a la prudencia (VII.5), como el respeto a la justicia y la amistad al amor.*

XIV C 7. El imperativo jurídico y moral de la tolerancia

Si bien es clara la existencia de un imperativo de respeto, no sucede lo mismo con la tolerancia, salvo que se trate de un imperativo prudencial o hipotético (VII.5).

El genuino imperativo de tolerancia es inviable, porque no se trata de una disposición que pueda exigirse universal y formalmente, sino que su aplicación depende de un marco de condiciones y una casuística que no admiten un imperativo formal (VII.7). Por lo demás, la tolerancia debe descomponerse, en su análisis, en toleración y tolerabilidad. Una vez hecho esto, se comprende que si la tolerabilidad pudiera ser objetiva (y, en ese sentido, universalizable y eventualmente sometible a un imperativo), la toleración es precisamente subjetiva, constituyendo el núcleo esencial de la decisión de tolerar (II.3).

En lo que se refiere a la tolerabilidad, representa el fundamento objetivo de la tolerancia (IV.4.1ª); el elemento en función del cual los juicios sobre tolerancia son, al menos en parte, juicios de hecho

y no valoraciones (IV.4.2ª). La tolerabilidad se expresa, habitualmente, por un margen (IV.4.4ª), cuya problemática específica es la aceptabilidad objetiva o subjetiva (IV.4.5ª), siendo la teoría del clinamen una interpretación objetivista extrema sobre la forzosidad de la tolerancia (V.2).

En lo que se refiere a la toleración, a veces es simple moldeabilidad a una "situación dinámica adversa, para absorber -casi pasivamente- las cargas, sin que la adaptación coyuntural deforme la estructura" (IV.4.1ª). En ese sentido, la tolerancia puede ser una flexibilidad estratégica, acomodación a una situación de violencia exterior, con el exclusivo ánimo de persistir (IV.5). La toleración hace referencia a un margen temático y axiológico (IV.4.4ª) de carácter personal y naturaleza forzosamente subjetiva (IV.4.5ª), toda vez que existe una selección discriminadora de los valores que se entienden como tolerables, tanto en su posible inclusión como en el grado en que deben serlo (III.2.G).

NOTAS Y CITAS BIBLIOGRÁFICAS.

NOTA PREVIA.

En los párrafos siguientes, con el orden numeral correlativo inducido por el texto, se incluyen simples citas y notas más extensas, de acuerdo con el método que explicaba J. J. Rousseau en el "Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres", precisamente en la "Advertencia del autor sobre las notas". Decía así: "He añadido algunas notas a esta obra, siguiendo mi perezosa costumbre de trabajar a salto de mata. Estas notas, a veces, se apartan lo bastante del tema, para que no sea preciso leerlas con el texto. Las he relegado al final del Discurso, en el cual he procurado seguir, en lo que me fue posible, el camino más directo..." (Rousseau 66, pág. 24).

De este modo, se construye -paso a paso- un texto alternativo, de apariencia errática, pero con un hilo conductor oculto, que es el texto principal. Siguiendo también este proceder, hay numerosas obras -"La sociedad abierta y sus enemigos", de K. Popper, puede ser un paradigma- en la que las notas son, al menos, tan interesantes como el texto base.

PREFACIO (A)

- A1. *El "Discurso" tiene -como es bien sabido- un marcado carácter autobiográfico. En el comienzo de la "Segunda Parte", dice Renato Descartes: "Estaba yo entonces en Alemania, a donde me había llamado la ocasión de las guerras que aún no han terminado, y, volviendo al ejército de la coronación del emperador, el comienzo del invierno me detuvo en un cuartel, donde, no encontrando conversación alguna que me divirtiese, y no teniendo, por otra parte, felizmente cuidados ni pasiones que me turbasen, permanecía todo el día encerrado solo junto a una estufa, disponiendo de un completo vagar para entregarme a mis pensamientos" (Descartes 68, pág.56).*
- A2. *Lema de Bacon y Prefacio de la 2ª edición (1.767) de la "Crítica de la Razón Pura" (Kant 61, tomo I, pág. 60).*
- A3. *"Edmundo Husserl, al morir, agonizando, decía: «Lástima que muera ahora que comienzo a ser un verdadero principiante»" (Díaz, C. 71, pág. 16).*
- A4. *Ver Gorgias; 484 c, 485 a y d. (Platón 61, págs. 96, 97 y 98): "La filosofía es, ciertamente, amigo Sócrates, una ocupación grata, si uno se dedica a ella con medida en los años juveniles; pero cuando se atiende a ella más tiempo del debido es la ruina de los hombres (...) Hermoso es atender a la filosofía en tanto que es útil para la educación, y no está feo en un joven el filosofar; más cuando un hombre, llegado a edad madura, filosofa todavía, la cosa se convierte en ridícula, amigo Sócrates (...) Mas cuando veo que un hombre entrado en años filosofa y no desiste de ello, encuentro que necesita que le golpeen, amigo Sócrates".*

Más positiva es, en cambio, la opinión de Epicuro, según la expone en su "Carta a Meneceo" (Libro X, nº 91; Laercio 1.950, Tomo III, pág. 122).

A5. *Hegel 62, 1, párrafo 16: "Al día pertenece la lucha, el trabajo. Por la tarde, domina la reflexión y la imaginación. Por la noche, el espíritu, que está como disperso en los trabajos del día, vuelve a sí mismo y se siente transportado a la meditación".*

A6. *"Más deseo sentir la contricción que saber definirla". Hemerken 97. I, 1, 3.*

A7. *La minusvaloración o, al menos, posposición del saber, y de la filosofía, está encontrando últimamente diversas formulaciones, según el valor ante el que deban ser preteridos. Así, la filosofía se subordina o pospone a:*

- a) *La democracia: R. Rorty (Vid. "La prioridad de la democracia sobre la filosofía", en Rorty, 96).*
- b) *La defensa de los derechos humanos. No sería ya cuestión de fundamentarlos racionalmente, sino de defenderlos, en la práctica: N. Bobbio (Vid. "Sobre el fundamento de los derechos del hombre", en Bobbio, 91).*
- c) *La paz: E. Lévinas. "La «apelación de la paz» es más urgente que la apelación de la verdad y del conocimiento". (Vid. X. Antich, en González R. Arnaiz, 94, pág. 229).*

En realidad, siempre queda peligrosamente sin explicar cómo se justifica o defiende la democracia o los derechos humanos, o qué es o cómo se alcanza la paz, si no se parte de una actividad racional para su esclarecimiento y fundamentación.

A8. *En la "Crítica de la Razón Pura" (A-839/B-867), define Kant la filosofía mundana ("concepto cósmico") como "la ciencia de la relación que todo conocimiento tiene con los fines esenciales de la razón humana, y el filósofo es el legislador de esa razón, no un artista de ella". Frente al legislador filósofo mundano, queda el*

filósofo académico como un artista que busca "la unidad sistemática de esa ciencia y, por lo tanto, la perfección lógica del conocimiento" (Kant 61,II, 198).

A9. *Bueno 96, pág. 21.*

A10. *Ibidem, pág. 34.*

No es nuevo, en todo caso, el que la profundización académico-crítica acepte de buen grado saber menos, bajo el supuesto de que sabe mejor. En la Tercera Parte del "Discurso del Método", Descartes tira por la borda la mayoría de sus "conocimientos" (salvo sus máximas de moral provisional y las verdades de la fe), siguiendo su preconcebido objetivo: "...juzgué que, en lo que atañe al resto de mis opiniones, podía intentar libremente deshacerme de ellas". Su definitivo propósito queda pronto esclarecido: "Y no es que con ello imitase a los escépticos, que dudan sólo por dudar y afectan estar siempre irresolutos, pues, por el contrario, toda mi intención tendía exclusivamente a asegurarme y a rechazar la tierra movediza y la arena para encontrar la roca o la arcilla" (Descartes 68, págs. 77 y 78).

A11. *La penosa impresión que produce el tratado de Voltaire no es necesariamente reacción contraofensiva que arranque de una identidad cristiana que se siente injustamente herida, sino más bien una cierta sensación de vergüenza, por solidaridad, ante la notoriedad que ha llegado a alcanzar un panfleto tan falto de seriedad y rigor. Según G. Bueno: "A nuestro juicio, Voltaire no tiene razón en la mayor parte de sus apreciaciones históricas, pero no por ello éstas son enteramente gratuitas: diríamos que Voltaire confunde constantemente la historia de la tolerancia (la historia, vista retrospectivamente desde el concepto de tolerancia) y la historia del concepto de intolerancia. Y, en esta hipótesis, se comprende que haya señalado al cristianismo, como principio (en rigor, uno de los principios) de la intolerancia. Principio de una intolerancia mundana, nueva, de signo diferente. Pero, con ello, también principio del concepto de tolerancia, de la tolerancia como concepto" (Bueno 96, pág. 289).*

Respecto a la falta de rigor histórico de muchas de las afirmaciones sobre la tolerancia de los pueblos antiguos que Voltaire ensarta con mucho entusiasmo y poca veracidad en su "Tratado sobre la tolerancia", conviene leer las observaciones que -sin aludir ni a la obra ni a su autor- hace Rousseau en su "Emilio": "Este cambio no es la obra de las letras, pues por todas partes por donde ellas han brillado, la humanidad no ha sido más respetada; de ello dan fe las crueldades de los atenienses, de los egipcios, de los emperadores de Roma, y de los chinos". La contraposición concreta con las tesis históricas de Voltaire no es, obviamente, casual.

Una ecuánime valoración de los datos e interpretaciones históricas de Voltaire puede encontrarse en "El genio del cristianismo", donde Chateaubriand matiza la opinión de Montesquieu al respecto del siguiente modo: "«Voltaire, dice Montesquieu, no compondrá jamás una buena historia; es como aquellos monjes que no escriben por el asunto que tratan, sino por la gloria de su orden. Voltaire escribe para su convento». Este juicio, aplicado al Siglo de Luis XIV y a La Historia de Carlos XII es demasiado riguroso; pero es muy justo en cuanto al Ensayo sobre las costumbres de las Naciones". Leyendo a Chateaubriand terminaremos comprobando que concuerda con Montesquieu y su denuncia del sectarismo de Voltaire.

No es casual que el perfil intelectual de Voltaire necesite una revisión actualizada que prescinda de la veneración secular de ordenanza. La propia idea de tolerancia -de la cual pasa Voltaire por ser uno de los padres- nació y creció amalgamando la mena y la ganga, como si de una explotación minera se tratara.

- A12. *"Me ha sido, pues, preciso suprimir el saber para dar lugar a la creencia", "Crítica de la Razón Pura", Prólogo de 1.787. (Kant 61, I, págs. 71 y 72).*

- A13. *"Sobre un pedacito de papel que se encontró entre otros después de su muerte, escribió las siguientes palabras que expresan su situación y sus pensamientos como en un monólogo: «Abdicar y desmentir una convicción interior es una bajeza; pero callar en un caso como el presente es el deber de un súbdito; y si todo lo que se dice debe ser verdadero, no por eso es un deber decir públicamente toda la verdad»". (Biografía de Kant por Kuno Fischer; Kant 61, I, pág. 25).*
- A14. *Vinuesa 97. "Acontecimiento", n° 45, pág. 54.*
- A15. *Rousseau 77, pág. 36. "Discurso sobre las ciencias y las artes".*
- A16. *Gonzalez Vila, "Acontecimiento" 45, pág. 43.*

I. INTRODUCCION. (*) (B)

I.1. Objeto y metodología.

I.1.a. Objeto del trabajo.

- B1. *Más adelante se precisa el alcance de la expresión "qué debemos entender". Vaya por delante que no apelo -por supuesto- a ningún "deber" procedente de un código ético-jurídico o, siquiera, de una presunta imposición sistemática. Más bien es -por más que resulte condicionalmente inexcusable, ineludible- un imperativo hipotético; qué debemos entender por tolerancia si no queremos incurrir en contradicciones internas y, más aún, aspiramos a comunicarnos racionalmente.*
- B2. *Ver Wittgenstein 88, párrafos 199 y siguientes.*
- B3. *Marina 96, pág. 35.*
- B4. *El carácter hipotético -ocasionalmente ingenuo- de este imperativo del uso comunicativo del lenguaje se aprecia cuando se comprueban sus aprovechamientos propagandísticos, manipuladores, etc...*
- B5. *Aunque no sea sostenible hoy, en nuestra concepción del lenguaje, que el hombre que puso nombre a las cosas sea el más sabio -según atribuye Proclo a Pitágoras, en su Comentario al "Cratilo" platónico- sí se puede asegurar que tal sería el más poderoso de los hombres.*

(*) *Dentro de cada capítulo, para facilitar la localización de las notas, se hacen constar, en el lugar que corresponde, los epígrafes que efectivamente contienen citas o notas, omitiéndose los restantes*

Poner nombre a las cosas es dominar-las y, sobre todo, ejercer poder (influencia) sobre los que aceptan (expresamente o por pura inadvertencia) esa denominación (dominar-les). Naturalmente, no me refiero, por ejemplo, al término "patata" y su significado, pero sí, también por ejemplo, a "demócrata" y "antidemócrata" (o "fascista"). Gracias al poder deformador sobre las palabras -y los correlativos conceptos- se puede llamar "violentos" a los asesinos; "alborotadores", a miembros de guerrillas urbanas; "tregua", al cese provisional de los asesinatos; "pedófilos", a los pederastas; "violencia doméstica", al parricidio, etc., etc...

Si en la sociedad tecnológico-informatizada es un tópico que la información es poder, el máximo poder no es el de quien distribuye (selecciona y manipula) la información, sino el de quien la crea, manejando a su arbitrio los signos que nos sirven para comunicarnos estados de conciencia y expresarnos la realidad. Con el filtro (habitualmente inapreciable) de un léxico sometido a solicitudes y deformaciones -como si fuere de plastilina- la "realidad" expresada (conocida) deviene una peculiar ficción.

- B6. *Leucipo y Demócrito 98, pág. 223. Fragmento del Comentario de Proclo al "Cratilo".*
- B7. *Platón se preguntó si "el nombre es un instrumento que nos muestra y analiza la realidad" ("Cratilo" 388 b). Por eso, los antiguos subtitularon este diálogo platónico: "Sobre la exactitud de los nombres". La cuestión es si los nombres son signos naturales, si resultan medios o instrumentos que nos muestran la realidad o, al menos, nos permiten avanzar hacia su conocimiento, constituyendo un peldaño del proceso cognoscitivo. Aunque también aborde el asunto en su "Carta VII", no llegó Platón a defender una respuesta afirmativa de forma decidida.*

Los estoicos volvieron a la senda del "onoma", porque estimaban que el lenguaje es natural, lo que exige que haya una relación (investigable por la mente humana) entre el signo y lo significado.

Ver Lledó 74, especialmente págs. 20-31, donde analiza la palabra (logos) como physis o nómos y la apelación platónica al eidos.

B8. *Aristóteles 61, pág. 256. "Lógica", "De la interpretación" capítulo 2.*

Dejando aparte la referencia al tiempo (la ausencia de ella), que le distingue del verbo, de nuevo aparece el carácter convencional, así como un rechazo indirecto de las investigaciones (o elucubraciones) de los que sospechaban una condición natural de los sonidos (de cada uno, en concreto) para representar cosas determinadas. Si la palabra "árbol" está naturalmente vinculada al objeto así llamado, sería razonable (incluso plausible) que la sílaba "ar-" se relacionase con alguna parte del árbol (raíces o tronco, por ejemplo) y la sílaba "-bol" con las ramas.

B9. *Op. cit., pág. 257.*

B10. *Leucipio y Demócrito 98, pág. 223. Referencia de Diodoro de Sicilia.*

B11. *Es decir, por expresarlo en términos de Derecho Civil, no tratamos de establecer significaciones legítimas o ilegítimas (ya no existen "hijos naturales" en nuestro país), sino de hacer una prueba de paternidad. Dada una acepción de tolerancia completamente extravagante, su significado es legítimo, sin duda, pero de otra familia léxica, por más que se pretenda su adopción en la familia de la tolerancia (que es, sin duda, tolerante y prolífica).*

B12. *Ver Kant 61, I, pág.178, "Crítica de la Razón Pura". B 300.*

- B13. *Leibniz 66, pág. 57.*
- B14. *Kant 61, II, págs. 7-8.*
- B15. *Kant 61, I, pag. 177. "Postulados del pensamiento empírico en general".*
- B16. *Wittgenstein 88, pág. 61. Parágrafo 43.*
- B17. *Como diría la Lógica clásica, mediante el incremento de su extensión, que es consecuencia de la reducción de su comprensión (o viceversa).*
- B18. *No llevaré la ingenuidad hasta no caer en la cuenta de que cualquier criterio que se emplee para establecer la "corrección" (absoluta y/o relativa) de un término exige unas reglas metasintácticas de valoración.*
- B19. *Leibniz 94, pág. 16. "Monadología", parágrafos 31 y 33. Formulo negativamente -para reducir su carga metafísica- el principio leibniziano según el cual todo lo no contradictorio en sí (es decir, lo posible) "tiende a existir". Basta con admitir, de acuerdo con Espinosa, que sólo llega a ser real lo que ha sido posible.*
- B20. *Reinterpretación del principio del optimismo metafísico ("Monadología", epígrafes 54 y 55 y "Principios de la naturaleza y de la gracia", parágrafo 10; Leibniz 94, págs. 22 y 40). Las característica de completitud y orden podrían equivaler al criterio de composibilidad; es decir, el baremo para la selección del conjunto real entre los varios composibles. Indirectamente, este criterio de composibilidad coincide con la aplicación al caso del principio de razón suficiente, tal como hace Leibniz en el parágrafo 53 de la "Monadología" (Leibniz 94, pág. 22).*
- B21. *Leibniz 66, pág. 118, nota 27.*

B22. *Leibniz 94, pág. 38. "Principios de la naturaleza y de la gracia".*

B23. *Explotando al máximo la inspiración leibziana de los criterios de orden para la selección del conjunto léxico en que la tolerancia resulta composable, hay que aclarar que el conjunto seleccionado nunca estará respaldado por la necesidad (podría haber otras alternativas, aunque serían "inferiores", a tenor del criterio empleado, si se ha aplicado consistentemente).*

El orden, por más que constituya la razón suficiente, no es geométrico, como el de Espinosa, sino libre, por lo que admite alternativas. Leibniz explicaría la elección de la posibilidad real del mundo (por Dios) por ser el más perfecto de todos los órdenes posibles. Por eso, el orden libre no es arbitrario, sino racional. En cualquier caso, frente a la razón geométrica del orden necesario, Leibniz plantea la razón problemática del orden libre, aquel que se establece por obligación moral. En nuestro modesto caso, la obligación moral de expresarnos con precisión y comunicarnos sin ambigüedades buscadas o consentidas.

I.1.b. Metodología.

B24. *Tal han hecho -o iniciado, al menos- autores como K. Popper, J. Rawls, R. Rorty y E. Garzón, en los últimos años.*

B25. *Además de algún excelente estudio muy reciente sobre la tolerancia en J. Locke y B. Espinosa, se podría investigar la tolerancia en autores como J. J. Rousseau, P. Bayle, M. Kant, G. E. Lessing, J. Toland, J. Bentham, A. Comte, etc.*

B26. *Kant 61, II, pág. 198. "Crítica de la Razón Pura", "Teoría trascendental del método", capítulo III.*

B27. *Ibidem*, pág. 19 "De la anfibiaología de los conceptos de la reflexión...".

B28. *Ibidem*, pág. 13.

B29. *No sólo ni principalmente en la actitud socrática ante el "exceso de conocimiento" (presunción). Cicerón pone en boca de Varrón la afirmación de que Sócrates discutía con sus discípulos "diciendo que sólo sabe que nada sabe y que si aventaja a sus adversarios es porque éstos creen saber lo que ignoran..." (Cicerón 1.919, pág. 18).*

Sin perder de vista esa actitud, en este trabajo debería ser de especial aplicación aquella sentencia según la cual "Sócrates, en mi opinión, y según consta universalmente, fue el primero que (...) la aplicó (la filosofía) a la vida común, haciendo de ella una ciencia investigadora de la virtud, de los vicios, y, en general, de lo bueno y de lo malo..." (Ibidem).

I.2. El amplio margen de tolerancia (desviación aceptada) existente en el concepto de tolerancia.

B30. *Popper 94, pág. 655; nota 19.*

B31. *Barahona, "Acontecimiento" n° 44, pág. 52.*

La logolatría contemporánea reincide en el empleo de las palabras como escudos (nosotros; los demócratas, tolerantes, progresistas...) o como dardos (ellos; los violentos, fascistas, fanáticos...), todo lo cual implica un culto externo a la palabra que comienza con su íntimo menosprecio y violenta manipulación. "Las palabras que entonces se utilizan no son instrumento de análisis científico, sino de propaganda política frente a los demás. No son rejas de arado para

labrar el terreno del pensamiento contemplativo, sino espadas para acosar al enemigo, medios de lucha" (Weber 97, págs. 211-212).

B32. *Sánchez Cuesta, "Acontecimiento", n° 44, pág. 19.*

B33. *Giannini 93, pág. 23.*

B34. *Laski 84, pág. 210.*

B35. *Bueno 96, pág. 299.*

I.3. Análisis de solemnes proclamaciones de Instituciones nacionales e internacionales.

B36. *Cassirer 93, pág. 192.*

En su cuento "Elogio histórico de la razón", hace Voltaire las siguientes consideraciones sobre el progreso entre los hombres: "Han hecho más en moral; se han atrevido a pedir justicia a las leyes contra las leyes que habían llevado a la virtud al suplicio, y esta justicia se ha obtenido algunas veces. Por último, se han atrevido a pronunciar la palabra «tolerancia»" (Voltaire 71, pág. 572).

B37. *Cisneros 95, pág. 110.*

B38. *"Cátedra Nova" n° 6, pág. 9. (En la nota 1).*

B39. *Declaración de Viena. "Plan de acción sobre la lucha contra el racismo, la xenofobia, el antisemitismo y la intolerancia", suscrito por los Jefes de Estado y de Gobierno de los 32 Estados Miembros del Consejo de Europa en Octubre de 1.993.*

B40. *Referencia tomada de Cisneros 95, pág. 118.*

B41. *Expresión citada según Popper 94, pág. 206, donde figura como lema del capítulo 11, parte II.*

B42. *Cuando ETA mata a algún ciudadano -lo que ha venido sucediendo con insufrible frecuencia-, las fuerzas políticas reiteran su actitud contra "los intolerantes" y/o "los violentos". Desde el verano de 1.997, España entera ha sufrido una nueva y recredida convulsión por estos golpes mortales. En cada ocasión, la organización "Jóvenes contra la intolerancia" -últimamente mutada su denominación, por pudor (dado que los años no perdonan tampoco a sus líderes), en "Asociación contra la intolerancia"- ha organizado una manifestación en la Puerta del Sol de Madrid, contra el asesinato correspondiente. Naturalmente, dada las condiciones de los organizadores, el Presidente de esa Organización ha acusado reiteradamente a los asesinos de "intolerantes" y "fanáticos".*

El observador poco avisado juzgaría que se está calificando con lenidad la muerte violenta de un hombre, ejecutado por otros, sin emplear las palabras adecuadas para designar a éstos: "asesinos", o bien las formas vulgares, pero usuales: "criminales",...Tal vez, en cambio, de lo que se trate es de conformar (deformar) el significado de "intolerancia", forzándole para cubrir estas impropias significaciones.

B43. *"De consolatione philosophiae". Libro II. (Boecio 87).*

- B44. *"Vida de Kant" de Kuno Fischer, en Kant 61, I, pág. 31.*
- B45. *Guardini 99, pág. 57 de la traducción de Carlos Díaz.*
- B46. *Cervantes 60, pág. 1.064. "Don Quijote de la Mancha". Parte I, cap. X.*
- B47. *Clifford Geertz: "Los usos de la diversidad". Referencia tomada de Rorty 96, pág. 276.*
- B48. *Parodiando el típico prospecto de cualquier medicamento, podríamos aún agregar algunas capacidades curativas: "Ni que decir tiene que no se han descrito contraindicaciones, ni ha habido casos de hipersensibilidad a la tolerancia, dada la pureza y el carácter natural (homeopático) de sus componentes. Hay que dar por supuesto, además, que -desde su privilegiada posición de curalotodo- también resolverá la tolerancia los problemas de halitosis e impotencia, estando además indicada en el tratamiento de problemas de alopecia y exceso de sudoración, ejerciendo, incluso, un efecto inhibidor de la tricotilomanía.*
- Los efectos secundarios de la tolerancia, dado la novedad del tratamiento, no están estudiados. Las reacciones alérgicas e irritativas se presentan en individuos aislados, previamente predispuestos a ello por su complexión reaccionaria. Las situaciones de intoxicación e intolerancia terapéutica al remedio se tratan eficazmente aumentando la dosis hasta que disminuya o desaparezca la reactividad".*
- B49. *"Cuadernos de análisis" 1. "Jóvenes contra la intolerancia". 2ª edición, 1.996, pág. 29.*
- B50. *En lo que atañe al sistema educativo, me he referido ya a este asunto en otras ocasiones: "La suposición de que todas las opiniones son respetables -y, más aún, su forma extrema, pero implícita, de que todas las opiniones son igualmente*

respetables- forma una parte esencial del planteamiento ideológico de la Ética que se enseña en la Secundaria, en su actual configuración" (Vinuesa. "Acontecimiento", n° 43, pág. 11. "La respetabilidad de las opiniones").

B51. *"Con respeto le llevad
a las casas, en efeto,
del Consejo; y con respeto
un par de grillos le echad
y una cadena; y tened,
con respeto, gran cuidado
que no hable a ningún soldado;
y a todos también poned
en la cárcel; que es razón,
y aparte, porque después,
con respeto, a todos tres
les tomen la confesión.
(Al Capitán), Y aquí para entre los dos,
si hallo hartos paños, en efeto,
con muchísimo respeto
os he de ahorcar, juro a Dios".*

Calderón de la Barca 70, págs. 183-4. "El Alcalde de Zalamea", Acto III.

B52. *Bueno 96, pág. 279.*

Naturalmente, Platón no pudo referirse directamente al grado de tolerabilidad de las opiniones. Pero sí se puede deducir que nunca hubiera juzgado que ese grado sea único, sino muy diversificado, toda vez que postula la existencia de

opiniones verdaderas y falsas. Respecto al relativismo que defiende la equivalencia de todas las opiniones (todas son igualmente "verdaderas"), aún resuenan las palabras que Platón pone en boca de Sócrates para rebatir el aserto relativista de Protágoras (el hombre-medida); si todas las opiniones son verdaderas, forzosamente lo ha de ser la opinión mayoritaria que asegura que hay opiniones verdaderas y otras falsas (Vid. Platón 97, págs. 107-109. "Teeteto"; 170a- 171d).

B53. *Texto reproducido en Flecha 96 a, pág. 11.*

Hay que tener también en cuenta el texto aprobado por la 28ª Conferencia General de la UNESCO (16 de noviembre de 1.995) bajo el título de "Declaración de principios sobre la tolerancia": "La tolerancia consiste en el respeto, la aceptación y el aprecio de la rica diversidad de las culturas de nuestro mundo, de nuestras formas de expresión y medios de ser humanos. La fomenta el conocimiento, la actitud de apertura, la comunicación y la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. La tolerancia consiste en la armonía de la diferencia. No sólo es un deber moral, sino además una necesidad política y jurídica. La tolerancia, la virtud que hace posible la paz, contribuye a sustituir la cultura de guerra por la cultura de paz" (Blazquez 97, pág. 497).

B54. *Machado 69, pág. 65: "A orillas del Duero".*

B55. *Epicuro 92, Carta a Meneceo, pág. 97.*

B56. *Aristóteles 67, pág.912. "Metafísica" (I,2, 982, b): "...ya que entonces, como ahora, fue la admiración la que empujó a los hombres a filosofar".*

B57. *Platón 96, pág. 76. "Teeteto" 155 d.*

- B58. *En todo caso, el asombro ante el doble enigma de nuestro origen primero y nuestro destino último es la referencia (límite infranqueable o atracción irresistible) de cualquier filosofía que aspire a satisfacer los anhelos de saber y autoexplicación del hombre; aquella Antropología como síntesis de todos los saberes y respuesta a todas las preguntas, a la que se refería Manuel Kant.*
- B59. *Bueno 96, pág. 281. Continúa el párrafo transcrito con las siguientes interesantes ideas: "Los problemas filosóficos fundamentales que suscita esta distinción entre el orden psicológico (o biológico, o sociológico, «natural», el orden de los intereses, de los afectos, de las respuestas y estímulos) y el orden moral (el orden de las virtudes y de los vicios) y, sobre todo, el dualismo de sus pretendidas reducciones mutuas (...), la cuestión de la reductividad o irreductividad del indicativo al imperativo y recíprocamente, o, para decirlo al modo anglosajón, del es al deber ser y recíprocamente (un modo de hablar bastante confuso, por cuanto puede sugerir que las virtudes y los vicios no son) quedan encubiertos precisamente por la necesidad del concepto de intolerancia y únicamente cuando se introduce ad hoc una estructura o un factor moral, un término del "lenguaje moral" (por ejemplo, el concepto de libertad personal) podemos recibir la impresión de que hemos alcanzado el nivel moral y qué incluso lo hemos alcanzado a partir de una fundamentación ontológica, por cuanto habíamos pasado del ser (un ser matizado biológicamente o psicológicamente: "reacción", "estímulo") al deber ser".*
- B60. *Tomado de Geffré: "Conciencia obliga", pág.55.*
- B61. *Cita reiterada por diversos tratadistas franceses sobre la tolerancia (Vid. Sahel 93, pág. 11; Comte-Sponville 96, pág. 207), con indicaciones acerca de que "casa de tolerancia" fue el nombre que se dio en Francia a los burdeles hasta 1.946.*
- B62. *Darien: "La belle France".*

- B63. *Descartes, "Principia Philosophiae" I, art. XIV, 22: "Llamo clara a la que está presente y manifiesta a una mente atenta: como decimos que vemos claramente aquellas cosas que, presentes a una mirada atenta, la afectan con suficiente intensidad y abiertamente. Sin embargo, llamo distinta a la que, siendo clara, es precisa y está separada de las demás de tal modo que no contiene en absoluto otra cosa que lo que es claro".*

II. ETIMOLOGÍA Y EVOLUCIÓN. (C)

- C1. *Etimología, de "étymos" (verdadero) y logos (palabra, razón, conocimiento) significó originariamente el "conocimiento de la verdad". Así como Platón (en el "Crátilo") se preguntó si de la etimología podría derivarse el verdadero conocimiento de las cosas o, en otros términos, si el nombre explicaría la cosa por él designada, lo estoicos acuñaron, al parecer, el término "etimología" por defender la naturalidad (y no la convencionalidad) del lenguaje.*
- C2. *Cicerón 1.919, pág. 27, "Cuestiones académicas posteriores" I, 8.*
- C3. *S.T., I, q. 13, a.2, ad.2.*
- C4. *S.T., II-II, q.152, a.1.*

II.1. La raíz indoeuropea y los dos verbos latinos.

- C5. *Sahel 93, pág. 16.*
- C6. *Santo Tomás de Aquino 95, pág. 121. S. T., II-II, q. 10, a. 11.*
- C7. *Resulta interesante la posterior evolución de la tesis tomista. Por ejemplo, vid. Suarez 56, págs. 190-191; capítulo 4º; 9 y 10, de "Guerra, intervención, paz internacional".*
- C8. *Maritain 67, pág. 112: "Es una ley de nuestro espíritu designar analógicamente las cosas espirituales por palabras que significan primero cosas sensibles".*

- C9. *La acción física de "levantar" es, por así decirlo, polivalente, casi formal, en su transitividad inmediata. Todo depende de qué sea lo que se levante. Así:*
- a) *Si se levanta una suspensión, una prohibición o limitación, se facilita el paso, la espontaneidad, y se pone en práctica cierta tolerancia. Cuando nos franquean el acceso o salida, levantando la barrera de un aparcamiento o un peaje, están ejercitando la tolerancia en el sentido físico-etimológico. Jurídicamente, si se levanta una condena, se condona una multa o se faculta a alguien para que haga algo que, de suyo, está prohibido -un anestesista para que pueda disponer y suministrar narcóticos, por ejemplo- se le está tratando con tolerancia bajo el aspecto considerado.*
 - b) *Pero también se levanta (física o metafóricamente) un obstáculo o impedimento. Se puede elevar una tapia o alzar una valla. Moralmente, también se levanta una calumnia. Cuando se obstruye un paso, se atasca un desagüe o se atranca una puerta, se están levantando obstáculos (suprimiendo o eliminando una disposición, facultad o capacidad anterior; deteniendo algún proceso o avance). En ese sentido, de tola -terreno encenagado, arduo de atravesar- viene atolladero y atollar; atascarse o dar en algún atolladero.*
- C10. *Acaso por eso, a sensu contrario, Santo Tomás de Aquino, en la Suma Teológica, emplea el verbo "permitir" cuando se refiere a Dios y "tolerar" sólo con relación a los hombres. Tal vez sea que en Dios no cabe tolerancia por disimulo, por prudencia política, o movida por el "do ut des"; si Dios permite, aunque no apruebe, consiente más, porque -desde el punto de vista teológico- el concurso divino -sea previo o simultáneo, según opinaron Báñez y Molina al respecto- es mucho más que la simple inhibición humana.*

C11. *En realidad, las acepciones más próximas a las que nos interesan estaban ya apuntadas en "mitto, missi, missum". Este verbo tenía los correspondientes significados materiales: "enviar" (una embajada), "llevar" (la mano a las urnas); pero tenía también otros no materiales: "inspirar", "repudiar" (a la esposa), "despedir". En un terreno más próximo a nuestro tema, "mitto" puede ser traducido por "trasmitir" y "proporcionar". Finalmente, ya dentro del campo semántico interesado, hay que subrayar las acepciones de "soltar", "dejar de", "dejar escapar" y "licenciar" (a los soldados).*

C12. *En todo caso, conviene rechazar la extendida versión de que tolerar es aceptar lo inevitable. Es claro que, en una posición rigorista o tuciorista, es posible -tal vez obligado- rechazar el bien cuando conlleva necesariamente algún mal, aunque sea menor: es decir, puede ser inevitable el mal menor como compañero del bien, pero no es forzoso aceptar ambos en compañía; siempre será posible renunciar a ambos.*

La opinión que presenta la tolerancia como un equívoco abrazo al destino, al estilo estoico, termina llevando al otro sentido básico de "permissio". Además de la obvia acepción de licencia, "permissio" también significaba "entrega" o "rendición incondicional". Como decía Séneca, "ducunt volentem fata, nolentem trahunt". No es superfluo recordar que esta expresión es textualmente reproducida por Voltaire en su "Diccionario filosófico" (1770), en la voz "fatalismo", con la indicación de que "todo el sistema de la fatalidad está contenido en este verso de Séneca" (Ver Voltaire 97, pág. 96).

C13. *Santo Tomás de Aquino 57, pág. 515; S.T., I, q. 19, a. 19. "Por tanto, ni Dios quiere que se haga el mal ni quiere que no se haga; lo que quiere es permitir que se haga, y esto es bueno".*

C14. *Platón: "Fedón", 47.*

- C15. *Deseo matizar que uso el término espontaneidad para no entrar en confusiones, que no voy a tratar de aclarar ahora, sobre tolerancia y libertad. La tolerancia no es respeto a la libertad (entendida como derecho) del otro; si el otro tiene efectivamente derecho, no cabe tolerancia, sino simple acatamiento a su dignidad personal y a la existencia de sus derechos. Lo cual -dicho sea de paso- es mucho más importante y necesario que la tolerancia.*

II.2. Las derivaciones latinas.

- C16. *Nada hay de insólito en que la resultante de la aplicación duplicada de "tollo" (suprimir o suspender la propia capacidad de oposición) sea algo tan distante de las acepciones primarias del verbo como lo es la tolerancia. Ya la forma imperativa del verbo: "tolle, tolle" (¡quita, quita! o ¡fuera, fuera!), procedente del Evangelio de San Juan (19,15, "Tolle, tolle, crucifige eum") vino a significar en España un clamor popular o rumor poco fundado.*

Con ánimo de encarecer la ambigüedad constitutiva de la doble negación en que consiste tolerar, se puede sugerir su equivalencia a una fórmula tal como "suspender la suspensión de algo", o enunciados de aspecto menos obvio -pero con el mismo sentido, en el fondo-, como "levantar la prohibición" (donde la prohibición es el obstáculo que, previamente, se había "levantado"); "contener la propia capacidad", cuando esa capacidad hubiera podido ser ejercitada para limitar o contener la autonomía del otro; "negarse a prohibir" (cuando prohibir sería negar la posibilidad de acción ajena); etc., etc.

- C17. *El uso especialmente común e inadecuado de la palabra "autonomía" -que sería probablemente la empleada en un discurso vulgar- invita a hacer una reflexión que retorna sobre el concepto de tolerancia. De lo que se trata, cuando cesa el*

determinismo físico que impedía la espontaneidad ("libertad") de un presidiario, es de la eliminación o suspensión de las restricciones y la heterodeterminación a las que ha estado sometido, lo que no equivale a la genuina autonomía. Al menos, por dos motivos:

- a). *Por un lado, como simple cancelación de la constricción pasada, "soltar" a un preso (lo que se dice "liberarle") no es en modo alguno hacerle libre, de modo positivo. Soltar amarras carcelarias, como "indeterminación" (desaparición de la determinación precedente), tiene más que ver con la tolerancia (concepto de la libertad negativa) que con la espontaneidad o autodeterminación, que es libertad positiva.*

- b). *Por otro lado, la verdadera autonomía de la voluntad -si atendemos a la enseñanza kantiana- es compatible con el determinismo natural (y, por supuesto, con el sometimiento a la ley moral). Esa es la conclusión de la Tercera Antinomia (Kant 61, II, págs. 75-77). Pero lo que es compatible no es una imposible "indeterminación", sino la libertad entendida en el sentido positivo. (Ver Berlin 96 "La libertad positiva frente a la libertad negativa"; págs. 38-65 y 195-235). Tal como Don Manuel García Morente explica (magistralmente) a Kant, "la libertad consistirá positivamente en la coexistencia de dos clases de determinaciones (...) Libertad en sentido negativo sería libertad como indeterminación. Pues bien, en la naturaleza no hay nada que esté indeterminado, ni siquiera la voluntad del hombre (...) Para Kant, la compatibilidad es, primero, una compatibilidad lógica, porque para él la libertad en sentido positivo, o sea, como una nueva determinación que se añade a las determinaciones naturales, no como una indeterminación, sino como otra determinación, la voluntad en sentido positivo no menoscaba ni quebranta lo más mínimo la causalidad natural, porque no rompe al nexo causal. Y, si a un sistema de causas que van a producir un determinado efecto se agrega una espontaneidad, el nexo causal no queda roto ni quebrantado, sino simplemente desviado de su curso" (Ver García Morente 95, págs. 164-165 y, sobre todo, 171-174).*

En conclusión, la tolerancia mediante la que un sujeto moral cancela la situación de reclusión previa de otro -eliminando la anterior privación de libertad, doble negación-, de ningún modo "da la libertad" al tolerado, del que, en propiedad, se puede decir que se le ha "soltado", pero no que se le haya "liberado" (en sentido riguroso).

- C18. *La ambigüedad constitutiva de esta tolerancia recuerda lo que sucedía en España en los últimos años del Régimen anterior, denominados de "dictablanda". El ingenioso apelativo evoca algunas de las aplicaciones de la tolerancia; un régimen no sujeto a una auténtica libertad ni tampoco sometido rigurosamente al imperio de la ley. En aquel período era muy frecuente la falta de aplicación de las disposiciones en vigor, lo que implicaba autorizaciones tácitas para manifestaciones, aceptación de un nivel crítico eventualmente elevado en alguna Prensa, celebración de huelgas laborales..., todo ello aplicado de forma arbitraria -o marcadamente discrecional-, sin un criterio estable. Por lo demás, la situación de provisionalidad era evidente hasta para aquellos que se querían autoconvencer repitiendo incansablemente que "el Régimen se sucede a sí mismo".*

II.3. Evolución hasta la situación actual.

- C19. *Rodriguez V. 96, pág. 237.*

- C20. *Marina 95, pág. 50.*

- C21. *Idem, pag. 51.*

- C22. *Bueno 96, pág. 292.*

- C23. *Solar, pág. 64.*

C24. *Rodriguez V. 96, pág. 238.*

C25. *Tomado de Bobbio 91, pág. 245.*

C26. *Ibidem.*

C27. *La técnica de la generalización hipotética permite ver, por ejemplo, que la chapuza no resulta tolerable porque no se pueden aceptar comportamientos profesionales negligentes de modo universal. De aquí resulta una intolerancia diferencial, con agravio comparativo. El margen de tolerancia tiene que ver con la trascendencia presunta de los errores profesionales y no con los niveles de indolencia, atolondramiento y pereza que son intrínsecamente causantes de la chapuza.*

C28. *Una de las características por las que no todos los que entienden que la tolerancia es un hábito moral consideran que es virtud es su carácter formal. Como otros hábitos (supuestamente virtuosos), la tolerancia se valora por su objeto. Igual pasa con la fidelidad, la firmeza o la valentía. Obviamente, no es lo mismo ser obcecado o testarudo que leal o perseverante, ni es indiferente servirse de la valentía para actos heroicos o para horribles crímenes.*

C29. *Bueno 96, págs. 284-5.*

II.5. Vinculación dialéctica con la intolerancia.

C30. *Marina 95, pág. 45.*

No quisiera anticipar temas como el de las relaciones entre respeto y tolerancia, pero -aun aceptando que la descripción de Marina coincide con cierta concepción popular- hay que reconocer que defender los derechos (decir «no» a su negación),

así como oponerse a la violencia y a la injusticia (mantener el respeto a la vida y a la paz y defender la justicia) trascienden en mucho la esfera de la tolerancia, a la que diversos autores como Vladimir JanKélévitch, André Comte-Sponville (1.995, pág. 210) o Iring Fetscher (1.995, en el título) han definido como una "pequeña virtud".

C31. *Bueno 96, pág. 280.*

C32. *Rahner, págs. 64-66.*

Ahí puede encontrar su explicación el hecho de que haya más asociaciones, "plataformas" y manifiestos "contra la intolerancia" que "a favor de la tolerancia" (Sin mencionar que toda postura "anti" es más fácil y ramplonamente "atractiva").

C33. *Bueno 96, págs. 280 y 282.*

C34. *Bobbio 91, págs. 250 y 251.*

C35. *Solar, pág. 69.*

C36. *Ibidem, nota 112 que cita "Toleration and pluralism", pág. 119.*

C37. *Mounier 93, Tomo II, pág. 534.*

C38. *Bueno 96, pág. 301.*

C39. *Lecler 69, págs. 82-83.*

C40. *González Amuchástegui, pág. 41, nota 128: "Las pequeñas sectas protestantes que en Europa padecieron el dominio de lo que Paine llama religiones-ley, al llegar a*

América podían hacer lo mismo que con ellos habían hecho sus perseguidores, es decir, utilizar la ley para la defensa y promoción de la religión dominante y para castigo de los demás, como hicieron los puritanos en Massachussets, o, por el contrario, abandonar la idea de regular jurídicamente el asunto religioso, idea en la que se encuentra el origen de toda persecución religiosa, tal y como hizo Williams en Providence en un principio, y en otras colonias posteriormente".

C41. Bobbio 91, pág. 251.

C42. Informe del Director General de la UNESCO, en 1.993.

III. AMBITOS TEÓRICOS DONDE SE USA EL TÉRMINO. COINCIDENCIAS Y DISCREPANCIAS. (D)

III.1. La analogía del término "tolerancia".

D1. No es extraño, pues, que las teorías éticas y políticas sobre la tolerancia no hayan podido realizar avances significativos y progresos consolidados. Cuando manejamos términos equívocos y conceptos de excesiva ambigüedad, no puede sorprendernos que la investigación se retrase e incluso se paralice.

Si se crean -en política, especialmente, pero también en ética- "conceptos borrosos", hay que aceptar de antemano el riesgo de que la equivocidad acabe conduciendo a la contradicción y a la imposibilidad de cualquier progreso. Ya lo indicaba Kant, en acotaciones sobre la palabra "amor": "palabras que pueden aceptar dos sentidos totalmente distintos detienen frecuentemente el convencimiento derivado de las más claras razones". Kant 69, pág. 206. "La Religión dentro de los límites de la mera Razón", (Nota 17, del propio Kant).

D2. Aristóteles 67, pág. 232. "Categorías" I. 1 a-15.

D3. Cayetano "De nominum analogía". Citado por I. Gredt 1.951. Tomo I, págs. 134 y 135.

III.2. Significación en las áreas de:

III.2.A. Resistencia de materiales.

D4. Garaudy 91, pág. 116.

D5. *Marina 95, pág. 48.*

III.2.C. Finanzas.

D6. *La concesión del último Premio Nobel de Economía (octubre, 1.997) a unos matemáticos que han establecido una fórmula para medir el riesgo de las inversiones da una idea del aprecio social sobre estos temas.*

D7. *Por tanto, en la actividad financiera es la aversión al riesgo la que impide la concentración de opciones y, en cambio, aconseja una ampliación prudencial de las bazas a jugar. Estimo que esta constatación puede servir como punto de partida para una reinterpretación de los móviles de la toma de postura en favor de la justicia como igualdad, dentro de la teoría de John Rawls. La pertinencia del tratamiento de este asunto aquí se debe a que Rawls pretende deducir el mandato de la tolerancia de los dos principios de la justicia.*

Frecuentemente opone Rawls contractualismo a utilitarismo. Creo que no es incorrecto asegurar que la razón fundamental, en su ánimo, para rechazar el utilitarismo es la incertidumbre sobre las consecuencias que, para el que elige, puede tener el cálculo de la utilidad social. Partiendo de una situación de justicia como imparcialidad, que oculta los eventuales intereses propios tras el velo de la ignorancia, se hace patente que "siempre que una sociedad se proponga maximizar la suma del valor intrínseco o el balance neto de la satisfacción de intereses, es probable que advierta que la negación de la libertad para algunos está justificada por este fin particular" (J. Rawls 95, pág. 244).

Es decir, la complejidad y peligrosa vaguedad del cálculo (¿?) del interés general hace que la posición prudencial que tiende a la maximización en la obtención de los bienes primarios descubra los riesgos asociados a la incertidumbre de dicho cálculo. Si pudiéramos tener la seguridad de que nunca nos encontraríamos

entre aquellos que habrían de ver negada su libertad en aras de la optimización del valor, no tendrían sentido ("utilitario") los dos principios de la justicia que Rawls preconiza, desde la perspectiva de la optimización del interés propio. Del mismo modo ocurre en las finanzas; si no existiere incertidumbre sobre la efectiva realización de las expectativas, no tendría sentido la diversificación: un inversor racional jugaría sólo al valor más rentable; el que optimiza su interés. Pero, como la incertidumbre existe, la concentración potencia las pérdidas y no sólo los beneficios.

Si nunca es fácil, desde una ética neoutilitarista, alentar a la cooperación entre los hombres, aún es más difícil pretender que la noción utilitarista de tolerancia (basada en la conveniencia prudencial de excluir las posibilidades óptimas y pésimas del cálculo de utilidad; es decir, la tolerancia como maximización del propio interés) pudiera ser reinterpretada como tolerancia-solidaridad.

La forma sensata de obtener razonables beneficios en situación de incertidumbre es la diversificación de las inversiones; el procedimiento para que cada uno garantice su propia libertad tras el velo de la ignorancia es la adopción del principio de igual libertad para todos. Naturalmente, para cualquier reformulación de la ética neoutilitarista, el principio general puede admitir alguna excepción: "Siempre que y en la medida en que, la libertad igual y la igualdad en el respeto y la consideración, constituyen una parte esencial del bienestar humano, y en cuanto que contribuyen eficazmente, como ningún otro elemento, a la convivencia armoniosa y al desarrollo equilibrado de la maximización de los bienes culturales y materiales que cualquier sociedad es capaz de producir, no pueden ser sobrepasados por ninguna consideración relativa a otro tipo de ventajas o beneficios particulares o sociales, a no ser en casos en que resultase probado que el nuevo beneficio sobrepasase, efectivamente, en importancia, a los bienes derivados del mantenimiento de la libertad igual o el igual respeto y consideración a todos los seres humanos". (Guisán 96, págs. 29-30).

Cuesta trabajo imaginar qué nuevos "beneficios" podrían sobrepasar "en importancia a los bienes derivados del mantenimiento de la libertad igual o el igual respeto y consideración a todos los seres humanos". En definitiva, asusta considerar por quién y ante quién tendría que resultar probado tal supuesto.

Pero la posición de Rawls tiene otra razón de peso, conectada con la independencia de las variables en juego. Entre la libertad, como capacidad, y la utilidad, como aspiración, aparece una tercera dimensión humana: la obligación. Como realidad sujeta al deber, el hombre reconoce obligaciones de conciencia (morales y religiosas), que son categóricas y no pueden subordinarse a circunstancias externas tales como eventuales restricciones de la libertad, con vistas a optimizar la utilidad. Porque libertad y utilidad son cuestiones completamente heterogéneas, que se mueven en distintos niveles. Y, en cuanto a la libertad, como dice K. Rahner, "el hombre, como ser teológico, en el problema de su salvación o es sujeto libre o no lo es en absoluto, dado que la libertad no es sólo una forma de conducta para la realización de una cosa (que según las circunstancias podría también proceder de otro modo) sino que es ella misma la cosa". (Rahner 78, pag.91).

III.2.E. Producción industrial.

D8. En Bada 96, pág. 91, se puede encontrar otra versión de la misma idea.

D9. Balme 69, pág. 34.

III.2.G. Patología y terapéutica.

D10. *De la Lama 94, pág. 143.*

D11. *Continuamente se juega con el doble sentido del término "contener": por un lado incluye; por otro, limita, frena, pone barreras. El doble sentido deseparaece, por unificación, si afirmamos que la inclusión del conflicto (su toma en consideración) es la mejor terapia para limitarlo. Es algo similar a lo que -según R. Girard- ocurre con la violencia "contenida" en los sistemas sacrificiales: "Para retomar la expresión de Jean Pierre Dupuy, «los sistemas sacrificiales contienen la violencia, en los dos sentidos del término», porque está dentro, y porque le impiden sumergirse del todo" (Girard 96, pág. 45).*

III.2.H. *La tolerancia en la Sintaxis.*

D12. *Carnap 66, epígrafe 17.*

D13. *Ibidem.*

D14. *Idem, epígrafe 46.*

D15. *Ferrater Mora 66, págs. 70 a 73 y 87.*

D16. *Idem, págs. 73 y 74.*

D17. *Idem, págs. 80 y 81.*

D18. *Idem, págs. 81, 87 y 122.*

D19. *Idem, pág. 122.*

D20. *Idem, pág. 88.*

D21. *Idem*, pág. 122.

D22. *Idem*, pág. 89.

III.2.I. *La eficacia del derecho.*

D23. *Bottomore* 68, págs. 117 y 118.

D24. *Radcliffe-Brown* 75, págs. 183 y 184.

D25. *Hart* 80, pág. 125.

Esta expresión del positivismo jurídico de Hart hace recordar la crítica de Max Weber respecto a la relación -a veces, inconsciente- del trabajo científico con supuestos previos. Según él, la jurisprudencia "se limita a constatar lo que es válido según las reglas del pensamiento jurídico, en parte estrictamente lógico y en parte vinculado por unos esquemas convencionalmente contruidos. Su función es la de determinar cuándo son obligatorias determinadas normas jurídicas y determinados métodos para su interpretación. No responde, en cambio, a la cuestión de si debe existir el Derecho o de si deben establecerse precisamente esas normas y no otras; sólo indica que, si quiere obtenerse tal fin, el medio apropiado para alcanzarlo, de acuerdo con las reglas de nuestro pensamiento jurídico, es tal o cual norma" (Weber 97, pág. 210).

D26. *Idem*, pág. 129.

D27. *Idem*, pág. 141.

D28. *Idem*, pág. 142.

III.2.J. La legitimación del poder.

D29. Rawls 93, pág. 137.

D30. Díaz E. 89, págs. 41 y 42.

D31. Habermas 75, págs. 248 y siguientes.

D32. Garzón, págs. 93 y 456.

D33. Idem, pág. 512.

D34. Weber 97, págs. 84-85.

D35. Maquiavelo 70, pág. 51. "El Príncipe", cap. IX.

D36. Garzón, pág. 843.

D37. Idem, pág. 456.

D38. Locke 81, pág. 35 "Two Treatises of Government" (1.690).

D39. Dunn 96, pág. 111.

En Renán 57, pág. 107, el texto es el siguiente: "Una nación es, pues, una gran solidaridad constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y de los que aún se está dispuesto a hacer. Supone un pasado, pero se resume, sin embargo, en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida común. La existencia de una nación es

(perdonadme esta metáfora) un plebiscito de todos los días, como la existencia del individuo es una afirmación perpetua de vida".

D40. Garzón 93, pág. 456.

D41. García Santesmases 97, pág. 233.

D42. Rabotnikof 97, pág. 147.

D43. Platón, "La República". Libro III; 389 y 414.

D44. Dunn 96, pág. 185 y 186 (nota 68).

D45. *El consenso tácito se sostiene de acuerdo con la teoría de las mayorías tácitas o silenciosas. Hay que recordar que "tácito" viene de "táceo" verbo que significa callarse o guardar silencio, pero también mantener la calma o no hacer ruido. Sin duda, el ideal del poder es un pueblo tácito; lo que se llama una población de ciudadanos satisfechos en una situación estable. Que estos ciudadanos tácitos estén también taciturnos (tristes, melancólicos), no debería ser sorprendente, aunque sólo fuese por la común raíz etimológica.*

IV. REFLEXIONES SOBRE LA APRECIACIÓN CONJUNTA DE LAS SIGNIFICACIONES ENCONTRADAS. (E)

IV.4. Principales conclusiones extraíbles del análisis conjunto.

IV.4.4ª. Margen de desviación.

- E1.** *Cuando "margen" designa las orillas o riberas o, incluso, cuando las márgenes se refieren a los bordes, se usa la palabra en femenino. En cambio, el margen es el trecho o distancia entre las márgenes. Pues bien, las márgenes (límites) constatarían lo intolerable, siendo lo tolerable el margen entre esos límites extremos.*
- E2.** *Kant 61, I, pág. 79. Introducción, III (B.8), a la "Crítica de la Razón Pura": "La ligera paloma, agitando con su libre vuelo el aire, cuya resistencia nota, podrá imaginar que su vuelo sería más fácil en el vacío".*
- E3.** *Como anécdota reveladora, me contaba un amigo su fracaso al defender la virtud de la fidelidad ante un grupo de conocidos. Utilizó como recurso impactante la fidelidad conyugal -en la reunión había alguna pareja casada- y se encontró con que ninguno de los dos cónyuges catalogaba la fidelidad como valor; no, por supuesto, la propia y -seguramente para evitar la contradicción- tampoco la ajena. Mi amigo tuvo que recurrir a los "valores fundamentales" y, con objeto de hacer entender a sus contertulios lo valiosa que, para ellos, podría resultar la fidelidad, les preguntó: "¿qué os parecería si el Director de vuestro Banco se fugara al extranjero, llevándose vuestro dinero?".*

IV.6. Acción y pasión.

E4. Aristóteles 67, pág. 1.017; "Metafísica" IX, 8 (1.050 b).

V. *CONSIDERACIONES EN TORNO AL CONCEPTO DE TOLERANCIA. (F)*

V.1. *Concepción analógica del bien.*

F1. Aunque pueda ser tachada de consideración excesivamente metafísica, hay que recalcar que la tolerancia -tanto en su dimensión de virtud individual como en la de valor social- sólo tiene un desarrollo posible dentro de una concepción analógica del bien.

De mantener el concepto unívoco que Parménides había defendido como propiedad de su ser único, homogéneo e indiferenciado, la pluralidad, heterogeneidad y diferenciación, que son el sustrato ontológico de la tolerancia, vienen a resultar el mal o, más propiamente, el no-ser.

La herencia parmenídea de Platón le obliga a crear un Bien (ser) unívoco y, como ajeno (contrario) a la experiencia, exterior al mundo. De aquí proceden -en su más profunda raíz- las notables inclinaciones al totalitarismo y la intolerancia de la filosofía política de Platón (Ver K. Popper, "La Sociedad abierta y sus enemigos", capítulos 3 a 10, principalmente). Más adelante volveremos a Platón -y concretamente a su "Sofista"- respecto a la alteridad.

En todo caso, la herencia pitagórica sugiere a Platón el concepto de proporción matemática entre números y figuras (la "semejanza"). La síntesis platónica vendría a consistir en configurar un Bien uno, unívoco y exterior (perteneciente al mundo inteligible) que ha engendrado, a su semejanza, en el mundo sensible, el Sol que es la fuente de luz. (República, Libro VI, 508).

Por mucho juego que se quiera esperar de la analogía en Platón, hay que tener en cuenta que responde tan sólo a un resquicio teórico excepcional en el paralelismo

ontológico-gnoseológico de su doctrina. Es precisamente una excepción que la luz -o sea, el conocimiento sensible y, por vía metafórica, también el inteligible- sea graduable y se deba progresar por etapas. La luz es graduable -el prisionero emancipado asciende por grados para evitar que el ojo del alma sea cegado por ella-, pero el Sol es uno; las Ideas participan en diverso grado del Bien, pero el Bien participado es tan único como el Ser de Parménides.

Es con Aristóteles cuando la analogía del ser y del bien -como transcendental o propiedad generalísima de aquél- adquiere pleno desarrollo. El ser verdadero es plural y con múltiples y muy diversas modalidades (Metafísica IV a VII, Categorías I, Física I). Por ello, lo mismo el bien que el ser "se toma en diversas acepciones pero, en cada una de ellas, toda denominación se hace por relación a un principio único" (Metafísica IV, 2;1003,a 34 ss y Ética a Nicómaco 1096 a 22 y siguientes; dentro de la crítica al platonismo incluida en el capítulo 6).

Es ésta una nueva síntesis de la unidad y la multiplicidad; de la estabilidad persistente y el movimiento incesante; de Parménides y Heráclito, por compendiar la contraposición histórica originaria. Y esa solución teórica -la analogía del bien- es la que puede (al menos, en teoría; no siempre en la práctica) superar la opción entre una concepción unívoca del Bien-Ser como uno y eterno y una concepción equívoca del ser, intuído como devenir y multiplicidad.

- F2.** *Éste es, al menos, el razonamiento clásico para tolerar el consumo privado de drogas y prohibir -en cambio- viajar en un vehículo, también privado, sin cinturón de seguridad; argumento basado en los males sociales que se siguen, en uno y otro caso, de la prohibición respectiva.*

V.2. *Desviación y clinamen, libertad determinista y tolerancia.*

- F3. *I. Berlin defendió en "El tronco torcido de la humanidad" que muchos de los valores modernos son incompatibles entre sí y que la victoria completa y definitiva de uno significaría la desaparición de algún otro. "La absoluta libertad es incompatible con la absoluta justicia".*

Un juicio convergente, aunque aplicado a la polisemia de la palabra "libertad" (con referencia a I. Berlin) y, en general, a las que llama "las grandes palabras de la política", se puede encontrar en Ricoeur 96, pág. 282. Allí mismo, concluye que "la irreductible pluralidad de los fines del «buen» gobierno implica que la realización histórica de tales valores no puede obtenerse sin perjudicar a otro, en una palabra, que no se puede servir a todos los valores a la vez" (Idem, 283).

- F4. *Humorísticamente, esta visión de la tolerancia está emparentada con el "teorema del punto gordo": "Por un punto exterior a una recta se pueden trazar una o varias paralelas a aquélla. El número de paralelas trazables depende de lo gordo que sea el punto". El problema del continuo y lo discreto aparece en cuanto intentemos distinguir el "punto gordo" del espacio en general; ¿dónde dibujamos el contorno? y, sobre todo, ¿por qué?.*

- F5. *Laercio 1.950, págs. 104 y 105. Carta a Herodoto, 42.: "Es también preciso tengan los átomos igual velocidad cuando son llevados por el vacuo sin chocar con nadie, pues suponiendo que nada encuentran que les obste, ni los graves corren más que los leves ni los menores más que los mayores (...), y no hallando tampoco quien les impida ni el llevamiento o movimiento superior, ni el oblicuo por los choques, ni el inferior por los pesos propios. (...) Pero si no van a un lugar mismo, irán en tiempo considerado por la razón..."*

- F6. *"De rerum natura" II, 289-293. Bailey I, pág. 250.*

F7. *Lucrecio 68, pág. 91.*

F8. *Cicerón. "De fato", 22-23: "Epicuro introdujo este razonamiento porque temía que, si el átomo siempre era transportado por una gravedad natural y necesaria, no nos quedaba ninguna libertad, ya que el ánimo se mueve obligado por el movimiento de los átomos. Demócrito, el creador de los átomos, prefirió aceptar que todas las cosas tenían lugar por necesidad antes que quitar a los cuerpos individuales sus movimientos naturales".*

F9. *"... el alma es cuerpo compuesto de partes tenuísimas, difundido por toda la concreción o conglobación, pero muy semejante a espíritu, que tiene temperamento cálido..." (Epicuro. "Carta a Herodoto", 43; en Laercio 1.950, pág. 105).*

F10. *Pese a lo expuesto, hay que reconocer que hay quienes intentan fundar la posibilidad de la autonomía moral sobre una cierta irracionalidad en la producción social de la moral.*

V.3. *Ampliaciones sucesivas de la tolerancia.*

F11. *Es habitual encuadrar la "tolerancia" en el tratamiento de la libertad, lo que puede respaldar la perspectiva "continuista"; la tolerancia sería una pre-libertad (forma de "liberación" anterior al reconocimiento formal de las libertades) o bien un aplicación de la libertad (una especial -poco exigente- forma de aplicar la ley con la que la libertad limita), lo que redundaría, de nuevo, en un ensanchamiento de la libertad.*

Esta perspectiva homologadora alcanza una certera expresión en el título del primer apartado del ensayo de G. Bueno "Sobre la tolerancia" (Bueno 96, págs. 279); "La tolerancia considerada como componente de la libertad personal en una sociedad política". Congratula comprobar que el desarrollo del texto es una impugnación crítica del título, que enuncia una tesis que Bueno tampoco comparte.

- F12. La Iglesia Ortodoxa rusa parece defender, en la actualidad -contra/frente a la Iglesia Católica Romana- un sistema de Iglesia admitida (ya que no "oficial"), frente a otras Iglesias "toleradas". El caso es interesante, porque nos retrotrae a la época de la tolerancia religiosa estricta.*
- F13. En varias de las Autonomías con lengua propia (País Vasco y Cataluña, principalmente) sus autoridades han promovido legislaciones en el terreno lingüístico que reimplantan el régimen de tolerancia, en materia de lengua. En Cataluña, por ejemplo, es el idioma catalán la lengua propia, "confesional" admitida, auspiciada, propiciada, mientras que el idioma español es una lengua "tolerada". Esto es de la mayor importancia -lo mismo que en el País Vasco- para los colectivos que defienden sus privilegios por medio de la lengua; desde oposiciones al funcionariado o empleos públicos con baremos fuertemente descompensados, hasta ayudas económicas injustificables a las "ikastolas" y a poco ejemplares organizaciones de enseñanza del euskera.*
- F14. La Asociación de Musulmanes Españoles, que viene demandando del Ministerio de Justicia el reconocimiento -por motivos religiosos, naturalmente- de su régimen de poligamia, considera una afrenta -así lo ha declarado- que las autoridades españolas le transmitan sus reflexiones sobre la falta de significación civil de su moral religiosa y la consiguiente necesidad jurídica -e imposibilidad práctica- de aceptar la poligamia -si ese fuera el caso- con carácter general.*

F15. Marcuse, 1.970.

F16. Según Maritain (1.973, pág. 28-29): "...en el origen de la secreta incitación que impele constantemente a las sociedades a transformarse, existe el hecho de que el hombre posee derechos «inalienables» y que, sin embargo, la posibilidad de reivindicar justamente el ejercicio de tales o cuales de entre ellos, le es vedada por lo que subsiste de inhumano, en cada época, en las estructuras sociales".

F17. He puesto, deliberadamente, ejemplos de tolerancia post-libertades, que se entienden fácilmente, pero no transmuten la profundidad del problema de la tolerancia prelibertades en las relaciones familiares. El fútil caso de las relaciones conyugales en las que uno de los miembros ha de tolerar que el otro fume y "per-fume" la casa con sus malos humos ilustra, efectivamente, sobre el problema que surge del ejercicio de un supuesto derecho (el de autointoxicarse con nicotina), cuando su ejercicio involucra necesariamente a otra persona, de cuya salud (también) estamos disponiendo. Pero ese ejemplo vela la gravedad de otras situaciones.

Creo que se puede defender que la tolerancia jurídica y política nace y crece en un contexto de privilegios, connatural a la carencia de libertades y ausente de la práctica de la igualdad. El paso (revolucionario) del régimen de tolerancia a las libertades se puede recoger en los Códigos jurídicos y en las Constituciones políticas mucho antes y con menos fuerza que en las relaciones humanas. Volvamos a las relaciones conyugales; muchos españoles han sido educados en el machismo; de forma plena y directa o, al menos, contextual. Para cada uno de ellos, cualquier capacidad de su mujer es una tolerante concesión suya, ya que -aún sin plantearlo explícitamente- tiene muy claro que su mujer -no por ser la "suya", sino por ser mujer- no es un sujeto jurídico con idénticos derechos que él mismo.

El paso, en este ámbito cultural desde el sistema de tolerancia (desigualdad radical, privilegios y concesiones) hasta la igualdad absoluta y la consiguiente universalización de los derechos fundamentales puede ser traumático, debido al contraste entre las expectativas de igualdad -con radical fundamento ético y jurídico- de las mujeres y la incomprensión de algunos hombres a que se les pretenda obligar a lo que interpretan como condescendencia graciosa por su parte. Aquellos que han vivido en un entorno familiar de auténtica sumisión de la madre al padre, reforzada por la incapacidad jurídica de la madre para contratar, disponer de "sus" bienes y obligarse -convivencia, a veces, salpicada de ocasionales actos de imposición violenta, que hoy (pero no entonces) denominamos "malos tratos"- pueden fácilmente sentir vértigo cuando comprueban que sus mujeres -con apoyo jurídico pleno- pretenden tener los mismo derechos que ellos. La tensión se agudiza por el hecho de que estos hombres suele encontrar en el ambiente de sus amigos y compañeros -su medio social más influyente- una incomprensión aún más aguda (siquiera en su verbalización) que la suya propia.

Con el caso, desgraciadamente actual, de laeufemísticamente denominada "violencia doméstica", creo que se ilustra el paso, a nivel microsocia, de un régimen de tolerancia (que en la perspectiva machista es prelibertades) a un régimen de derechos y libertades en igualdad, más efectivo en las leyes y declaraciones políticas que en la práctica social.

- F18. Maritain 73, pág. 29: "Que los distintos derechos reconocidos a la persona humana se limiten entre sí, y en particular, que los derechos económicos y sociales, los derechos del hombre como persona integrada en la vida de la comunidad, no puedan abrirse paso en la historia humana sin restringir en algo las libertades y los derechos del hombre como persona individual, es cosa sencillamente normal".*

F19. *Por poner un ejemplo, los movimientos de homosexuales reivindican, entre otras ventajas, la cobertura de la Seguridad Social para el/la integrante de la pareja que haya sido compañero/a de quien haya generado la prestación, por homologación con las situaciones de viudedad ya reconocidas. Sin embargo, no aceptan que su caso se generalice y se homologue con las parejas heterosexuales de hecho o, incluso, con el caso de hermanos/as solteros/as que, desde la infancia, han compartido los ingresos laborales de uno/a de ellos/as, con una convivencia estable y continuada, sin relación sexual alguna; ni "homo" ni "hétero".*

V.4. Tolerancia y transgresión.

F20. *Un amigo nacido hacia la mitad de los cuarenta, me decía: "Siendo yo un niño, las prácticas homosexuales estaban severamente castigadas por la ley. Cuando terminé el bachillerato, permanecían prohibidas y su valoración social era de un intenso rechazo. Al acabar mi carrera, eran toleradas, por lo menos en los ambientes más cultos. En la época en que comencé a educar a mis hijos, ya había que hablar de libertad de opciones sexuales más que de tolerancia. Hoy, las prácticas homosexuales son vistas con simpatía y presentadas de modo neutral o propositivo, al menos en los medios que crean opinión. Hay amplias campañas para que las parejas homosexuales gocen de todos los derechos civiles (herencia, adopción), ventajas fiscales (tributación conjunta, desgravaciones), sociales (seguridad social), laborales, etc, etc; y, todo ello, sin tener que cumplir muchas de las correlativas obligaciones. La homosexualidad no va a ser una opción igual, sino una alternativa discriminada positivamente; es decir, un privilegio". Concluye mi amigo: "Me temo que voy a tener que hacer algo para protegerme antes de que esas prácticas se declaren obligatorias. A mí me cogería ya muy mayor ese cambio pendiente".*

Más allá de la perpleja narración de vivencias y temores de mi amigo, es de ver que el camino recorrido -algunos de cuyos tramos eran obligados- se debe a la presión ejercida por los interesados (o "afectados"), pero también a que sus movilizaciones y reivindicaciones han sido permanentemente acogidas, respaldadas y jaleadas por los intelectuales de la transgresión.

F21. *Legendre 92, pág. 29.*

F22. *Una vez recorrido el trayecto de la monogamia a la promiscuidad y el que va de la hétero a la homosexualidad (o, aún mejor, a la bisexualidad), ¿qué es lo prohibido?, se preguntan algunos, con objeto de quebrantar la norma. Si lo prohibido -casi lo sagrado-, y además lo más débil e indefenso, son los niños, pues ¡adelante!, avancemos decididamente por la vía de la transgresión que, en este caso, tiene un nombre propio: la pederastia. Claro está que éste es un término malsonante, como todas las palabras que llaman a las cosas por su propio nombre. Por ello, hay que hablar de "pedofilia" y sustituir -sólo en el nombre, claro- la repugnante y degradante explotación en que consiste la prostitución infantil, fruto de la miseria, por expresiones más "blandas" (falsamente sugerentes, o sea, repugnantemente enmascaradoras), como "turismo sexual en destinos exóticos".*

Procede, tal vez, recordar que si "el hombre es cosa sagrada para el hombre", todas las culturas (continuando en eso las costumbres de los animales superiores) han entendido que el niño es la máxima expresión de la "cosa sagrada" humana. Los niños han representado, en las culturas más avanzadas, la encarnación del "sacer" latino (lo sagrado, o también lo consagrado a alguna divinidad). Es lo que, desde S. Freud, se popularizó como "tabú" que, en su propia expresión, "es una palabra polinesia, cuya traducción se nos hace difícil porque no poseemos ya la noción correspondiente. Esa noción fue aún familiar a los romanos, cuyo sacer equivalía al tabú de los polinesios" (Freud 70, pág. 29).

El espíritu transgresor de nuestro tiempo sólo necesitaba identificar un ámbito sagrado para profanarlo. La vituperable inclinación es cualquier cosa menos nueva. La propia etimología (sacer, -cra, -crum) muestra la contradicción interna; también es "sagrado" lo consagrado a los dioses infernales, lo cual -por ello mismo- resulta execrable o maldito. En continuidad con ello, para S. Freud, "presenta el tabú dos significaciones opuestas: la de lo sagrado o consagrado y la de lo inquietante, peligroso, prohibido o impuro" (Ibidem). Con el concepto de lo sagrado se perdió también el de la "némesis". No era "Némesis", originariamente, la diosa de la venganza, sino la del castigo que se debe a quienes han traspasado los límites (lo sagrado).

- F23. Montesquieu, "El espíritu de las leyes", XII, 2: "Libertad es el derecho a hacer aquello que las leyes permiten".

El campo para la tolerancia en Montesquieu quedaría aún más acotado si se tiene en cuenta que, para él, las realidades morales y jurídicas deben ser tratadas bajo la falacia naturalista; las leyes humanas son interpretadas por Montesquieu como leyes fisico-naturales: "Las leyes, en la significación más amplia, son las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas". (Ibidem, I, 1.) Así, la libertad vendría determinada, de modo negativo, por una ley derivada de la "physis". Se comprende que el campo para la tolerancia ni sería muy extenso ni fácilmente transitable.

- F24. La propia expresión "entredicho" -hoy casi en desuso, pero totalmente correcta, como participio del verbo "entredcir"- muestra un episodio más de la ósmosis cultural entre los sectores clerical y laico en nuestra historia. Unamuno se mostró crítico respecto a los papeles desempeñados, respectivamente, por nobles y obispos en los Concilios de Toledo. Aún hoy sigue habiendo curiosas manifestaciones de permuta o entrecruzamiento; la forma vulgar "entredicho" se usa sólo en el

derecho canónico, mientras que en el derecho llamado civil se utiliza la forma latina: "interdicto".

- F25. Aunque con menos frecuencia de la que sería esperable, a veces se han escuchado impugnaciones (o, al menos, cuestionamientos) de la sinceridad de algunas posturas de objeción de conciencia contra el servicio militar. Hoy, cuando la profesionalización de los ejércitos está dejando sin contenido la objeción de conciencia y sin motivos inmediatos la insumisión, puede ser oportuno hacer una reflexión, sin perjudicar causas nobles. Si mi posición es contraria a las armas y a los ejércitos, no me vale con negar-me (con eventuales ventajas) a realizar el servicio militar o cualquier tipo de prestación sustitutoria; debo oponerme a que nadie preste tal servicio o los sucedáneos instituidos -sea de forma forzosa, voluntaria o profesional-; exigir el cierre de los cuarteles, el desmantelamiento de las Fuerzas Armadas, etc... Salvo que me suponga destinatario exclusivo del imperativo "no matarás", mi resistencia al servicio de armas no puede limitarse a mi negativa personal a tomar las armas, del mismo modo que quienes estamos contra la pena de muerte no nos limitamos a rechazar ser personalmente verdugos directos, sino que vamos más allá.*
- F26. El empleo de esta expresión ("desenfreno") manifiesta cierto impudor, porque "desenfreno" es la acción y efecto de "desenfrenarse". Primariamente, desenfrenar es quitar el freno a las caballerías, que son las que -de ordinario- llevan freno. También es obrar sin freno, sin sujeción a las buenas costumbres, desmandarse, entregarse desordenadamente al vicio y a la maldad. Como ya vió Aristóteles, "el término «desenfrenado» tiene varios significados. Alude al hombre que no ha sido refrenado o curado...". Aristóteles 67, pág. 1134, "Ética a Eudemo" III, 2(1.230 a).*
- F27. Legendre 92, pág. 22.*

F28. Ambas etapas de la Psicología concuerdan, al menos, en que la razón ha de controlar los sentidos y emociones, de tal modo que sea posible al sujeto libre resistirse a sus deseos primarios y aplazar la recompensa.

No es, desde luego, una observación reciente la que vincula la madurez al control de la afectividad y la puerilidad a la incapacidad de someterla. Fue Demócrito quien sentenció: "Propio de un niño y no de un hombre es desear con desmesura" (Leucipo y Demócrito 98, pág. 244).

F29. Legendre 92, pág. 26.

F30. Ibidem, pág. 23.

F31. Kant 95, págs. 24 y 26.

VI. LA TOLERANCIA SITUADA ENTRE LAS ACTITUDES ÉTICAS CON RELACIÓN AL OTRO. (G)

VI.1. Descubrimiento del otro... y del yo.

- G1. *"Tan arraigado está el imperialismo del individuo, que resulta sumamente arduo lograr que un hombre acepte la existencia integral, a su lado, de otro hombre revestido de privilegios idénticos a los suyos". Mounier 93, pág. 534.*
- G2. *Díaz C. 98, pág. 31.*
- G3. *"La afirmación fanática de la propia identidad lleva al rechazo de los otros, y la identidad fanática con el otro, a la envidia de su existencia. Si la xenofobia rechaza la diferencia, la imitación la anula: abominar del otro y creerse el otro son dos caras de la misma moneda. Lo que se paga con ella es el caos que todo lo destruye. Porque no hay orden ni identidad, comunicación o comunidad, donde se pierde la diferencia. Somos nosotros frente a los otros, y no hay nosotros sin vosotros". Bada, págs. 59-60.*
- G4. *"...Las tareas de una democracia liberal se dividen entre los agentes del amor y los agentes de la justicia. En otras palabras, una democracia así utiliza y faculta tanto a los especialistas de la diversidad como a los guardianes de la universalidad. Los primeros insisten en que existen pueblos fuera que la sociedad no ha percibido. Hace visibles a estos candidatos a ingreso mostrando cómo explicar su extraña conducta en términos de un conjunto de creencias y deseos coherentes, si bien no conocidos -en vez de explicar esta conducta con términos como estupidez, locura, perversidad o pecado-. Los últimos, los guardianes de la universalidad, aseguran que una vez que estas personas son admitidas como ciudadanos, una vez que los especialistas de la diversidad han*

proyectado la luz sobre ellos, son tratados igual que el resto de nosotros". R. Rorty, "Sobre el etnocentrismo", en Rorty 96, págs. 279-280.

G5. *Fernández Buey, pág. 34*

G6. *Fetscher 95, pág. 13.*

G7. *Idem, pág. 16.*

G8. *Idem, pág. 14.*

G9. *Rof Carballo 97, pág. 300.*

G10. *"Grosso modo toda sociedad prefiere sus costumbres a las de otras sociedades. En rigor, poseer costumbres que se prefieren a las de otros, en eso consiste, desde un punto de vista cultural, ser una sociedad. Toda sociedad, si surge la necesidad y siente que hay alguna probabilidad de éxito, luchará probablemente por las cenizas de sus antepasados y por los altares de sus dioses". Dunn 96, págs. 108-109.*

G11. *El conflicto se acrecienta cuando la individualidad (con su corolario de libre elección, "ahiresis"), dentro de una confesión religiosa, conduce a la exclusión propia (herejía) que, de ordinario, es seguida por la separación por voluntad de la colectividad (excomunión). Como dice Rahner: "La Iglesia es una comunidad de convicciones con una idea de sí misma y un "programa" determinado (...) El respeto a la libertad del individuo -cuya "tolerancia" requiere ciertamente que al individuo se le conceda sin perjuicios civiles poder separarse de semejante comunidad de convicciones libres, cuando su conciencia llegue a una oposición fundamental con las convicciones de dicha comunidad- no podría incluir el que semejante individuo, pese a sus discrepancias radicales de conciencia con la*

comunidad en cuestión, permanezca en ella y en ella defienda sus convicciones personales". Rahner 78, págs. 24-25.

G12. *Camps 96, pág. 143.*

G13. *En Scartezzini 96, pág. 96.*

G14. *Lévinas 77, pág. 190.*

G15. *Ricoeur 96, pág. 194.*

G16. *"El individuo se experimenta a sí mismo como tal, no directamente, sino sólo indirectamente, desde los puntos de vista particulares de los otros miembros individuales del grupo social. La persona, en cuanto que puede ser un objeto para sí, es esencialmente una estructura social y surge en la experiencia social". Mead 82, pág. 170.*

G17. *Arendt 87, pág. 703.*

G18. *Guillén, "Aire nuestro" III. Homenaje.*

G19. *Bada, pág. 79.*

G20. *Girard 96, pág. 57.*

G21. *Mounier 93, pág. 535.*

G22. *"Identificar al otro como agente humano responsable puede ser una necesaria condición para otorgarle respeto; pero es también una base necesaria para considerarle con resentimiento. Mutua comprensión no implica necesariamente aplauso mutuo". Dunn 96, pág. 172.*

- G23. *"Según parece, la palabra comunidad viene del latín cum-moenio, que significa construir con otros una muralla. De manera que lo primero que tendrían en común los miembros de cualquier comunidad sería un enemigo y, por tanto, una muralla contra su enemigo". Bada, págs. 78-79.*
- G24. *"La formulación de principios morales generales ha sido menos útil para el desarrollo de las instituciones liberales que la expansión gradual de la imaginación de quienes sustentan el poder, su disposición gradual a utilizar el término «nosotros» de forma que incluya tipos de personas cada vez más diferentes". Rorty 96, pág. 280.*
- G25. *"El juicio de Rousseau acerca de las fuerzas que en la actual situación empírica de la sociedad empujan a los individuos unos hacia otros y los mantienen sometidos unos a otros, no difiere del juicio de Pascal. También él repite constantemente que no rige ningún ethos radical, ninguna voluntad de comunidad como un todo verdadero y auténtico, ni tan siquiera una compasión natural, un instinto de simpatía que vincule a uno con los demás". Cassirer 93, pág. 178.*
- G26. *Vid. Herrera M. 97, pág. 46.*
- G27. *Herrera R. 94, pág. 130.*

VI.2. Mímesis de apropiación y violencia.

- G28. *La terminología es muy característica. No obstante, me parece que podría ser interesante -aunque no es, ciertamente, el objeto de este trabajo- rastrear en Benito Espinosa el germen (y parte del desarrollo) de varias de las tesis fundamentales de Girard. En su "Ética" (1.984, págs. 213 y siguientes) y,*

concretamente, en la Parte Tercera, Propositiones XXXI y XXXII, podemos encontrar ideas y expresiones muy sugerentes, a este respecto. Por ejemplo:

-"Por el sólo hecho de que imaginemos que alguien ama algo, amaremos eso mismo..." (Loc. cit., pág. 213).

-"Cada cual se esfuerza, cuanto puede, en que todos amen lo que él ama y odien lo que él odia..."

-"Cada cual, por naturaleza, apetece que los demás vivan como él lo haría según su índole propia, y como todos apetecen lo mismo, se estorban los unos a los otros, y, queriendo todos ser amados o alabados por todos, resulta que se odian entre sí".

-"Por el solo hecho de imaginar que alguien goza de una cosa, amaremos esa cosa y desearemos gozar de ella". Etc., etc...

G29. Girard 96, págs. 11 y 12.

G30. Girard 95, pág. 329.

G31. Girard 82, pág. 103.

G32. Idem, pág. 99.

G33. *"Cada uno se ama a sí mismo más que a cualquier otro, por cuanto tiene consigo mismo unidad substancial, mientras con los demás no la tiene sino en la semejanza de determinada forma participada; de aquí que, cuando por esta semejanza resulta un impedimento para la consecución del bien que ama, se le hace odioso su semejante, no como semejante, sino como obstáculo para su bien propio". Santo Tomás, S.T., I-II, q.27, a.3.*

Por otra parte, hay que considerar que "no siempre los conflictos nuevos expresan antiguas diferencias sedimentadas por la historia; por el contrario, estos conflictos postmodernos explotan diferencias nuevas, que podríamos considerar pretextos o incluso invenciones. La necesidad de encontrar una identidad propia en la diferencia es tal que cualquier distinción, aunque sea pequeña o esté superada, resulta adecuada (...) El conflicto no señala, pues, lo que es radicalmente distinto en el otro -cada vez más homologado por las comunicaciones rápidas y por una especie de americanización cosmopolita (especialmente entre las nuevas generaciones)- sino la urgente necesidad de diferenciarse de lo que se nos parece". Scartezzini 96, pág. 31.

G34. *Bada, pág. 59.*

G35. *Girard 96, pág 127.*

G36. *Girard 82, pág. 103.*

G37. *Con sonrojante ingenuidad, el triunfo se idealiza -dentro de las "justas" decisiones que el mercado sentencia en la sociedad capitalista- como integrado por éxito práctico y por mérito, que es su legitimación ideológica.*

G38. *Vid. Díaz, C. 98, pág. 17: "Pero hoy los tiempos han cambiado y unas y otras (derechas e izquierdas) viven a la búsqueda de los tres significantes victoriosos que empiezan por la puñetera letra p: poder, prestigio y peseta".*

G39. *Aristóteles 67, pág. 170 "Retórica", II, 16.*

G40. *Girard 82, pág. 106.*

VI.3. *Del bárbaro al salvaje.*

G41. *Díaz C. 98, págs. 31 y 32.*

G42. *Bartra 96, págs. 16-17.*

G43. *Voltaire 77, pág.148.*

G44. *Idem, pág. 138.*

G45. *Ibidem, pág. 172.*

G46. *Ibidem, pág. 139.*

G47. *Ibidem, pág. 158.*

G48. *Lévi-Strauss 75, pág. 18.*

VI.4. *Funciones de la alteridad.*

G49. *"La tolerancia supone la previa identificación de lo que Tzvetan Todorow llama los «rostros del otro»". Cisneros, pág. 110.*

G50. *"Que el proceso de pensamiento caracterizado por la estricta lógica de lo evidente por sí mismo, del que aparentemente no hay escape, tiene alguna conexión con la soledad, fue ya advertido por Lutero (cuyas experiencias en los fenómenos en la vida solitaria y de la soledad probablemente no han sido superados por nadie) quien una vez se atrevió a decir que «tiene que haber un Dios, porque el hombre necesita un ser en quien pueda confiar» en un*

comentario poco conocido sobre las palabras de la Biblia «no es bueno que el hombre esté solo»". Arendt 87, pag. 705.

G51. *Lévi-Strauss 75, pág. 18.*

G52. *Aristóteles 67, pág. 1.292. "Ética a Nicómaco", IX, 9 (1.170 b).*

G53. *Ricoeur 96, pág. 192.*

G54. *Ibidem, pág. 195.*

G55. *Ibidem, pág. 197.*

G56. *Así, por ejemplo, cuando se concede generosamente a los hijos de los antiguos "maquetos" el que vascos son todos los que viven en Euskadi... aunque no sean "autóctonos" o genuinos aborígenes.*

G57. *Ricoeur 96, págs. 200-201.*

G58. *Voltaire 77, pág. 172.*

G59. *Tanto le habían impresionado que las puso como lema de su "Discurso sobre las Ciencias y las Artes", premiado por la Academia de Dijón.*

VI.5. Narciso y el principio de los indiscernibles.

G60. *"El único y su propiedad", tomado de Díaz, C. 97, pág. 19.*

G61. *Camps 94, pág. 29.*

El odio al otro es, por su parte, causado por un exceso de egocentrismo, autoestima o amor propio, ya que "el amor es necesariamente anterior al odio, y ninguna cosa se aborrece sino por ser contraria al objeto que se ama. Y, por consiguiente, todo odio es causado por amor". Santo Tomás, S.T., I-II, q.29, a.2.

- G62. *"...el fenómeno clínicamente observable de la resistencia al reconocimiento de la realidad que implica un reconocimiento de la alteridad y de la dependencia, resistencia que en los casos más patológicos lleva a la actitud narcisista de exaltación del propio self con sentimientos de omnipotencia y de desprecio e incluso odio hacia el otro y a un tipo de relación con el que el otro queda prácticamente reducido a un medio para conseguir la satisfacción de las propias necesidades, entre las que destaca la de nutrir continuamente una autoestima desproporcionadamente narcisista y tener un objeto en el que evacuar o proyectar todo lo que en uno mismo pudiera ser sentido como despreciable o malo. Lo despreciable o malo suelen ser los sentimientos de dependencia, de responsabilidad y de culpa. De esta forma el narcisista se desentiende de estos sentimientos y está convencido de que el dependiente, el responsable y el culpable es siempre el otro, con lo que tiende a sentirse justificado para despreciarle, anularle, explotarle o esclavizarle e incluso negarle el derecho a la existencia". Hernández V. 94, pág. 126.*
- G63. *"Negarse a reconocer el hecho de la pertenencia a una especie común es en verdad irracional. Pero negarse a reconocer que implica inhibición drástica alguna de nuestros deseos en favor de los intereses de otros es irracional únicamente si esperamos que los demás ejerciten esa drástica inhibición en nuestro favor. Esta negativa es en sí totalmente racional. Lo que ocurre es que, moralmente, es poco edificante". Dunn 96, pág. 172.*
- G64. *Vid. Béjar 94, pág. 183.*

El desprecio (menosprecio) es compatible con la egoísta explotación, con el aprovechamiento desconsiderado del otro, siguiendo las feroces enseñanzas de Sade: "La naturaleza, nuestra madre común, siempre nos habla únicamente de nosotros mismos; nada más egoísta que su voz y lo más claro que en ella reconocemos es el inmutable y sagrado consejo de deleitarnos sin importarnos a expensas de quién" (Sade 77, pág. 189).

G65. *"Las diferencias físicas, las formas de vida diferente provocan inseguridad; sobre todo, cuando aparecen cerca, en nuestra ciudad o comunidad. Las peculiaridades culturales, y hasta los usos y costumbres exóticos que encuentra el viajero en tierra extraña, no perturban la conciencia de su identidad. Todo lo contrario: el medio ajeno le hace tomar conciencia clara de su propia identidad. Pero en su propia tierra, lo perturban los olores de la "cocina turca" o el rezo del Corán, cuyo exótico encanto lo habría atraído en Esmirna o Estambul". Fetscher 95, págs. 13-14.*

G66. *Heráclito 59, pág. 159. Fragmento 97.*

G67. *Sánchez Cuesta, "Acontecimiento" n° 42, pág. 12.*

La sustitución del individuo real por su idea, el "hombre-en-sí" (sucedáneo menos inquietante), fue presentada por Platón como una encomiable capacidad del filósofo: "En realidad, a una persona así le pasan desapercibidos sus próximos y vecinos, y no solamente desconoce qué es lo que hacen, sino el hecho mismo de que sean hombres o cualquier otra criatura. Sin embargo, cuando se trata de saber qué es en verdad el hombre y qué le corresponde hacer o sufrir a una naturaleza como la suya, a diferencia de los demás seres, pone todo su esfuerzo en investigarlo y examinarlo atentamente" (Platón 97, pág. 115. "Teeteto" 174,b).

G68. *Camy 93, pág. 91. Incluye cita de Eli Hirsch: "The Concept of Identity", 1.982.*

- G69. *"Y otra cosa maravillosa y digna de notar es cómo entre los negros hay dos o tres rostros y no hay más, no como entre los blancos, que cada uno tiene su cara y por mucho que se busquen no se encuentran dos iguales, como no sea en hermanos del mismo vientre. Por eso, los negros, para distinguirse entre ellos, van todos marcados de un modo u otro y unos tienen cicatrices en el rostro, que ellos mismos se hacen cuando son niños como si se bautizaran, y a otros les falta un dedo o media oreja o están señalados de pedradas o tienen un chirle o alforzas de látigo y otras señas igualmente buenas". Eslava 87, pág.32.*
- G70. *Leibniz 94, parágrafo 9, pág. 11.*
- G71. *Leibniz 80, pág. 24 (Correspondencia de Leibniz y Clarke, de 1.715 a 1.716).*
- G72. *Leibniz 94, pág. 17, parágrafo 32 de la "Monadología".*

Tengo plena conciencia de que esta aplicación del principio de los indiscernibles a "los otros", tomados como individuos sólo numéricamente diferentes, es un abuso por mi parte, ya que nunca Leibniz acometió semejante desarrollo de su teoría.

No obstante, aunque abusiva, no debe ser impertinente la aplicación, entre otras cosas porque merece plenamente las críticas que Kant dedicó al principio de los indiscernibles. En el fondo, la puesta entre paréntesis de la realidad de los demás tiene mucho que ver con su convergencia pseudo-abstractiva en un espécimen ("el otro"), en el que, supuestamente, todos los otros se identifican. Tras obtener el concepto abstracto ("el otro"), consideramos a cualquier individuo concreto, de carne y hueso, como si fuera una enteleguía.

Por eso, es pertinente la crítica de Kant: "Leibniz tomó los fenómenos por cosas en sí, vale decir por intelligibilia, como objetos el entendimiento puro (...) mas

como son objeto de la sensibilidad, y el entendimiento, por relación a ellos, no puede tener ningun uso empírico, la pluralidad y la diversidad numérica son dadas ya por el espacio mismo, como condición de los fenómenos externos" (Kant 61, 2, pág. 14). Por otra parte, "Leibniz comparó entre sí, sólo con el entendimiento, los objetos de los sentidos como cosas en general (...) Necesitó extender a los objetos de los sentidos -mundus phenomenon- su principio de los indiscernibles, que sólo es válido para los conceptos de las cosas en general, y así creyó que había dado una extensión considerable al conocimiento de la naturaleza" (Ibidem, pág. 16).

- G73. *"La conciencia husserliana, en definitiva, será otra de las apariciones de Gíges, el cual, como se sabe, gracias a su anillo, ve a los demás sin que éstos sean capaces de verlo a él; sin embargo, se pregunta Lévinas, «La posición de Gíges, ¿no comporta la impunidad de un ser solo en el mundo, es decir, de un ser para quien el mundo es un espectáculo»". Antich 94, pág. 233.*
- G74. *"En efecto, se sabe que la noción de la humanidad que engloba sin distinción de raza o civilización a todas las formas de la especie humana, es de aparición muy tardía y de expansión limitada (...) La humanidad es la de las fronteras de la tribu, y el grupo lingüístico, a veces hasta del pueblo, hasta el extremo que un gran número de poblaciones dichas primitivas se designa con nombres que significan «los hombres»..., implicando así que las otras tribus, grupos o pueblos no participan de las virtudes -o hasta de la naturaleza- humanas, sino que están a lo sumo compuestas de «maldad», y de «mezquindad», que son «monos de tierra» o «huevos de piojo». A menudo se llega a privar al extranjero de ese último grado de realidad, convirtiéndolo en un «fantasma» o en una «aparición»". Lévi-Strauss 93, pág. 48.*

VII. RESPETO Y TOLERANCIA COMO RELACIONES DE ALTERIDAD. (H)

VII.1. Concepto de respeto.

H1. *Marina, 2-XI-97.*

Particular atención merece, para mi propósito, rechazar que el respeto corresponda a "una cosa que se distingue...". Entiendo que el respeto (como la libertad y el derecho) corresponden al hombre, siguiendo aquella distinción kantiana de que las cosas tienen precio y las personas, dignidad.

VII.2. El respeto en Kant.

H2. *Para P. Ricoeur esta dualidad es expresión confirmatoria de "que el respeto puede considerarse indiferentemente desde la perspectiva general del imperativo categórico, que no es otro que la regla de universalización erigida como principio, o desde la de la segunda formulación de este principio, en el que se tiene en cuenta la pluralidad de personas" (Ricoeur 96, pág. 226).*

H3. *Ibidem.*

H4. *A mi modo de ver, se trata principalmente de una divergencia expresiva, porque Ricoeur acepta la posibilidad de conflicto entre el respeto a la ley moral -a la universalidad de las reglas- y a la pluralidad de las personas, que surge de la alteridad múltiple. "La posibilidad de un conflicto surge, sin embargo, desde el momento en que la alteridad de las personas, inherente a la idea misma de pluralidad humana, aparece, en ciertas circunstancias notables, imposible de*

coordinar con la universalidad de las reglas que subyacen a la idea de humanidad; el respeto tiende entonces a dividirse en respeto a la ley y respeto a las personas. La sabiduría práctica puede, en estas condiciones, consistir en dar prioridad al respeto de las personas, en nombre mismo de la solicitud que se dirige a las personas en su singularidad irreemplazable" (Ricoeur 96, pág. 286).

Me encuentro completamente identificado con el planteamiento general de Ricoeur y, particularmente, con la tesis que defiende en el último párrafo. Lo que no veo tan claro es que ese punto de vista fuese también el que Kant hubiera mantenido (o el que se deduce de su planteamiento general). Retengo, en todo caso, que "han surgido nuevas fuentes de conflictos, que provienen principalmente de la escisión entre respeto de la ley y respeto de las personas" (Op. cit., pág. 313).

H5. *Kant 68, pág. 79.*

H6. *Op. cit., pág. 136.*

H7. *Ibidem, pág. 79.*

H8. *Ibidem, pág. 124.*

H9. *Ibidem, pág. 129.*

H10. *Kant 41, págs. 141 a 164. "Crítica de la Razón Práctica", Primera Parte, libro 1º, capítulo 3º.*

H11. *Kant 41, pág. 144.*

El respeto, como sentimiento racional a priori, induce al acatamiento a la ley moral, cuyos preceptos no son explícitos.

Llama la atención el dato histórico de que Protágoras admitía el carácter innato de dos instintos morales que reconocía como universales: el respeto y la justicia, que hacen viable (ambos) la convivencia social (Ver Platón, "Protágoras", 320 y siguientes). Conviene reparar en que la "justicia" de la que habla Protágoras alude a un cierto sentimiento o valoración instintiva de lo justo más que a sus contenidos. Por tanto, en Protágoras, hay dos instintos que son catalizadores o motivadores de las leyes y preceptos, como lo es el respeto -en Kant- para la vida moral. Esos instintos no impiden que el contenido concreto de leyes y preceptos sea convencional e histórico.

También Kant, aunque en otro sentido, consideraba básica una idea primitiva y utópica de justicia, como idea reguladora: "Defendía con entusiasmo la idea primitiva de justicia de la revolución francesa, y éste fue durante largo tiempo el tema favorito de sus conversaciones" (Kuno Fischer, "Vida de Kant", en Kant 61, I, pág. 27).

H12. Kant 68, pág. 78.

H13. Kant 41, pág. 143.

H14. Kant 41, pág. 148.

Como explicaba D.Francisco Giner de los Rios, "el elemento de disgusto, contenido en el sentimiento del respeto, se explica porque la severa majestad de la ley moral humilla la parte sensible del hombre, al par que eleva su parte racional" (Giner de los Rios, 1.906, epígrafe 34).

H15. Kant 41, pág. 148.

P. Ricoeur subraya la escisión operada por Kant en la afectividad humana con objeto de presentar al respeto "como sentimiento impreso en el corazón humano por la razón" y no como efecto de la patología del deseo, como los demás. A partir de ahí, el respeto aparece "como la marca misma de la razón en el sentimiento: a saber, según el modo negativo, la humillación del amor propio, y, según el modo positivo, la veneración por el poder de la razón en nosotros" (Ricoeur 96, pág. 226).

H16. Kant 97, pág. 17.

También: "de modo que el respeto es considerado como efecto de la ley en el sujeto y no como causa de la ley" (Kant 68, pág. 79).

H17. Kant 41, pág. 150.

H18. Ibidem, págs. 152-3.

H19. Ibidem, pág. 153.

H20. Kant 68, pág. 125.

No obstante -y para dejar abierto el problema de la fundamentación de la dignidad humana, al que habré de referirme más adelante, aunque sea para constatar que queda sin resolver- quiero precisar que el imperativo supone la dignidad de la persona (tanto la propia como la de todo otro), pero de ningún modo la funda.

En realidad, la dignidad no se puede fundamentar, con Kant, ni en la unidad ni en la pluralidad de las personas, sino en la universalidad de las normas, que constituyen la humanidad: "La humanidad designa la dignidad en cuanto

aquello por lo que las personas son respetables, a pesar -si se me permite la expresión- de su pluralidad" (Ricoeur 96, pág. 286).

VII.3. Aceptación del otro y respeto.

H21. *Armengol, pág. 15.*

H22. *Aristóteles 67, pág. 1.272. "Ética a Nicómaco" VIII, 5 (1.157 b).*

H23. *Mounier 93, pág. 535.*

H24. *Aristóteles 67, pág. 1.269. "Ética a Nicómaco" VIII, 3 (1.156 a y b).*

H25. *Kant 68, pág. 123.*

H26. *Aristóteles 67, pág. 1.274. "Ética a Nicómaco" VIII, 7 (1.159 a).*

H27. *Espinosa 84, pág. 191. "Ética", parte III, Proposición VI. En traducción más elaborada, la idea sería: "Cada cosa, en la medida en que el ser está en ella, intenta perseverar en él".*

H28. *Aristóteles 67, pág. 1.273. "Ética a Nicómaco" VIII, 6 (1.158a).*

H29. *Sobre "El único y su propiedad", 3.6 Referencia tomada de Díaz C. 97, pág. 51.*

H30. *Kutschera 89, pág. 286.*

H31. *Tomado de Gonzalez Amuchástegui 85, pág. 30.*

H32. *Kant 68, pág. 136.*

H33. Ruiz de la Peña 97, pág. 24, exponiendo las ideas de E. Brunner.

H34. Ricoeur 96, pág. 187.

Pasar de las realizaciones -mediocres, casi siempre; terribles, algunas veces- a las capacidades, nos evita entrar en la evaluación de nuestros semejantes, lo que nos permite no tener que enfrentarnos con la descripción que da Maquiavelo: "Puede decirse, hablando generalmente, que los hombres son ingratos, volubles, disimulados, que huyen de los peligros y son ansiosos de ganancias" (1.970, pág. 82). Aún resulta más desconsolador el comentario de Napoleón Bonaparte a este párrafo: "Querían engañar a los Príncipes, los que decían que todos los hombres son buenos" (Ibidem).

H35. Girard 82, pág. 100.

H36. Ibidem, pág. 110.

H37. Ricoeur 96, pág. 188.

Nuestros derechos (expresión material de una dignidad encarnada) nacen y se mantienen gracias a los demás. Por su parte, nuestra propia dignidad individual acaso no sea otra cosa que el reflejo "objetivo" del amor que otros sujetos nos profesan. Si el respeto es un sentimiento que considera la dignidad del respetado, no se puede -sin incurrir en círculo lógico- imaginar que la dignidad sea efecto del respeto ajeno. Tal vez ocurra que sea más bien el amor del otro -e identifique cada cual como le plazca al "otro"- el que nos dignifica; la dignificación por el amor: "si te quieren, te dignifican".

VII.4. Respeto y altruismo: la corrección fraterna.

H38. *Guardini 99, pág. 65.*

H39. *Aristóteles 67, pág. 1175. "Ética a Nicómano" I, 6 (1.096 b).*

Este parece ser el fundamento de la máxima: "Amicus Plato, sed magis amica veritas".

H40. *Bueno 96, pág. 289.*

H41. *Claret 1862, pág. 477.*

H42. *Santo Tomás, S.T. 2.2, q.33.*

H43. *García Mazo 1.839, págs. 356-7.*

H44. *Aristóteles 67, pág. 1373. "De las virtudes y los vicios", capítulo 8 y final.*

La cita puede no ser idónea, por cuanto se discute si esta obra es de Aristóteles o de Andrónico de Rodas. En todo caso, corresponde a Aristóteles la idea expresada.

H45. *Op. cit., págs. 1357-8. "Gran Ética" II, 8 (1.207 a).*

H46. *Frente al paradigma teológico aristotélico, el cristianismo -mediante parábolas sobre hijos y ovejas perdidos- enfatiza el mensaje de Mateo 5,45: "Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen; para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, el cual hace nacer su sol sobre los buenos y los malos, y llover sobre justos y pecadores". De esta preocupación universal -particular y especial, en el caso del buen pastor- se infiere, por vía ejemplar, el mensaje explícito: "Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os aborrecen; bendecid a los que os maldicen, y orad por los que os calumnian" (Lucas 6,27).*

H47. *Aristóteles 67, pág. 1.269. "Ética a Nicómaco" VIII, 3 (1.155 b).*

H48. *Op. cit., pág. 1.334. "Gran Ética" I,31 (1.193 a).*

H49. *Op. cit., págs. 1.274-5. "Ética a Nicómaco" VIII,8 (1.159 b).*

El amigo es, pues, una conciencia suplementaria, un consejero o corrector. En ello se concreta, en parte, la tesis aristotélica de que "los amigos son verdaderos bienes". (Ibidem, pág. 1.274; VIII, 8, 1.156 b), tesis que llega a Vives y emerge en su lamento por aquel que no tenga quien le corrija, si yerra.

H50. *Op. cit., pág. 1.287. "Ética a Nicómaco" IX,5 (1.166 b).*

H51. *Op. cit., pág. 1.294. "Ética a Nicómaco" IX,11 (1.171b).*

H52. *Op. cit., pág. 1.285. "Ética a Nicómaco" IX,3 (1.165b).*

H53. *Santo Tomás, S.T., II-II, q. 33.*

H54. *Ibidem, q. 109, a. 3, ad 1.*

H55. *Op. cit., II-II, q. 25, a. 6, ad 5.*

H56. *Bueno 96, págs. 292-295. Todas las citas siguientes de G. Bueno respecto a la corrección fraterna pertenecen a estos textos.*

H57. *Es decir, G. Bueno interpreta que la corrección, tras no recurrir a la delación ante la justicia o los superiores es una forma caritativa de tolerancia. Insisto en que este error procede de no haber penetrado en la distinción entre no tolerar (corrección fraterna) e intolerancia, lo que empuja -con evidente exceso- a la*

corrección fraterna -expulsada, razonablemente, del campo de la intolerancia pura- al de la tolerancia.

- H58. Ver *"Ética a Nicómaco"*, V, 9 (1.136 b): *"Por esta razón se cree que el justo, también él, se encuentra en disposición de cometer injusticia en la misma medida que el injusto, porque, tanto como éste último, y aun mejor, sería capaz de comportarse de una y otra manera; en efecto, puede ocurrirle que tenga relaciones con la mujer de otro, o que golpee a un cualquiera; incluso el valiente puede arrojar su escudo y, dando media vuelta, echar a correr a todo meter no importa en qué dirección. Pero la cobardía y la injusticia no consisten en cometer una acción de este género, al menos de una manera accidental, sino en cometerlas de manera que los actos nuestros correspondan a nuestras disposiciones habituales".*

Aquí está perfectamente diferenciado el hábito y la actitud permanente, que involucran personalidad y carácter, de la realización de actos aislados. En consecuencia, la reiteración de decisiones de no tolerar no implica que el sujeto decisor sea intolerante.

- H59. Claret (1.862, pág. 477) se pregunta si *"obligan alguna vez de precepto las obras de misericordia"* y aun si obligan *"bajo pecado mortal"* y contesta afirmativamente, *"en las necesidades grandes, a juicio de discretos"*.

- H60. *Ibidem*, pág. 481.

- H61. Vid. el desarrollo de los requisitos en Santo Tomás, S.T., II-II, q. 33, a. 2.

- H62. Claret, pág. 481.

- H63. Santo Tomás S.T., II-II, q. 33, a. 6.

VII.5. *Algunas diferencias entre respeto y tolerancia.*

- H64. *Hay que imaginar el estupor que produciría a Kant, pensador persuadido de la necesidad de la tolerancia, una tesis acerca de la tolerancia que corresponde a la ley moral (!!).*
- H65. *Vid. Kant 41, pág. 147.*
- H66. *Ferrater 81 (6 y 7 de mayo).*
- H67. *Guardini 99, pág. 56.*
- H68. *Höffe 94, pág. 281.*
- H69. *Fetscher 95, pág.151.*
- H70. *Idem, pág. 154.*
- H71. *Tomás y Valiente 95, págs. 40 y 41.*
- H72. *Kant 41, pág. 147. Si esta clarificadora convención sobre el significado de las palabras fuese respetada por las Instituciones internacionales, nos ahorraríamos muchísimos equívocos. Por ejemplo, en la Declaración de Viena, y concretamente en su definición de "tolerancia", se menciona dos veces la palabra "respeto" y otras dos el término "consideración" (Ver Apartado I.3).*
- H73. *En realidad, en esta forma de razonar hay un error, ya que, por más que resulte sorprendente, el noumeno no es "respetable", en la acepción de sentimiento racional de la que habla Kant. Por su parte, la persona es también fenómeno, si no caemos en algún tipo de "angelismo". La persona singular, por supuesto,*

pero incluso el concepto de persona está basado en una intuición que no rebasa el mundo fenoménico. Otra cosa es que se pueda hacer una consideración nouménica de la persona, como cuando se postula la libertad.

La persona no es una cosa-en-sí, sino un objeto de nuestro conocimiento y nuestra afectividad. Como ob-jectum, es algo (alguien) que está ahí, frente a mí (sujeto ineludible), que estoy aquí. Las personas por las que sentimos respeto son objetos en la medida en que han sido objetivadas por nosotros. Objetivar es "reddere cognitum", volver algo conocido; conviene recordar, que no se quiere ni se respeta sino aquello que se conoce. (Ver "Lógica trascendental", capítulo III, "Principio de la distinción de todos los objetos del entendimiento en fenómenos y noumenos"; Kant 61, II, págs. 6, 8 y 9.).

H74. *Jellinek 1.895, págs. 102-103.*

H75. *Idem, págs. 103-104.*

H76. *Tomás y Valiente 95, pág. 40.*

H77. *Horkheimer 82, pág. 177.*

H78. *Vid. Fontenelle 1.921, págs. 136-137. Tras afirmar que hay dos especies de hombres; razonadores y críticos burlescos, pone ambos tipos en relación con su teoría de que otros planetas, así como la luna, están habitados. La relación de esa opinión con las dos especies de hombres da lugar al siguiente diálogo con la marquesa con la que Fontenelle finge mantener su diálogo-divagación: "Sería necesario, a ser posible, acomodarse a cada una; hubiese sido mejor burlarse de los habitantes de los planetas con esas dos personas que acabais de ver, ya que saben burlarse, que razonar sobre ellos, puesto que eso no lo saben hacer. Hubiérais conservado su estimación y los planetas no hubiesen perdido uno solo de sus habitantes.*

-¡Hacer traición a la verdad!- dijo la marquesa. No teneis conciencia.

-Os confieso -respondí- que no tengo un gran celo por esas verdades, y que las sacrifico de buena gana a las menores comodidades de la sociedad".

Tan generoso "sacrificio" de las propias convicciones en aras de las "menores comodidades" incluye un menosprecio de esas convicciones (que resultan ser "acomodaticias") y, sobre todo, un desprecio "tolerante" del otro. Pocos párrafos antes se pregunta Fontenelle, utilizando el recurso literario de su marquesa: "¿por qué la sosteneis seriamente (la verdad) con gentes que estoy seguro que no se aventurarían en ningún razonamiento que fuera un poco serio?" (Ibidem, pág. 136).

VII.6. Relación entre respeto y tolerancia.

H79. Mounier 93, pág. 536.

H80. Joblin 96, pág. 68.

H81. Bobbio 91, pág. 248.

H82. Diderot 75, pág. 253. "Carta a mi hermano", escrito que aparece reproducido -con la prudente omisión de referencias personales- en el artículo "Intolerancia" de la Enciclopedia.

H83. Ibidem, pág. 256.

H84. Berlin 96, pág. 255.

Esto hoy, cuando es claro que no se tolera a las personas, como antaño. Por eso, ahora resulta especialmente encomiable la digna postura maximalista de

quienes se negaron a aceptar la tolerancia, exigiendo libertad, especialmente religiosa, en la discusión del artículo X de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de 26 de agosto de 1.789. Ver, a este respecto -y en sentido divergente- la crítica a la posición histórica del Pastor protestante Rabaut Saint-Etienne, en Baubérot, págs. 85-90. Como es sabido, triunfaron los partidarios de la tolerancia, frente a quienes reivindicaban libertad: "Nadie debe ser inquietado por sus opiniones, incluso las religiosas, siempre que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley".

Si Rabaut declaró: "Lo que reclamo no es tolerancia, es libertad", no fue menos explícito Mirabeau en los debates previos a la votación: "No vengo a predicaros tolerancia. La ilimitada libertad religiosa es, a mi juicio, un derecho tan sagrado, que la palabra tolerancia -con la cual pretende expresársela- me parece, hasta cierto punto tiránica. En efecto, la existencia de autoridades con poderes para tolerar, significa un ataque a la libertad de pensamiento; porque, justamente, si tolera, tiene también el poder de no tolerar" (Fetscher 95, pág. 19).

H85. Cortina 96, pág. 24.

H86. Bueno 96, pág. 46.

H87. Aristóteles 67, pag. 160. "Retórica" II, 7 (1.384 b).

VII.7. Los imperativos éticos de respeto y tolerancia.

H88. Utz, pág. 79.

H89. Quintana Cabanas 97, pág. 81.

H90. Kant 41, pág. 162.

H91. *Ibidem*, pág. 148.

H92. *Aristóteles* 67, pág. 160. "Retórica" II, 6 (1.384 a y b).

H93. *Kant* 41, pág. 147.

H94. *Dunn* 93, pág. 174.

H95. *Berlin* 96, pág. 255.

Me resulta especialmente valioso este testimonio de I. Berlin sobre las "intolerantes" posiciones de Mill, que sólo merecen el silencio de la crítica posmoderna, por consideración a su personalidad de egregio miembro del santoral laico, a cuya advocación bien podrían encomendarse los más radicales defensores de las libertades individuales y los colectivos feministas. El mismo espeso silencio merece otra postura de Kant, patrón -en el propio santoral laico- de la ética cívica y el pacifismo. Refiere Kuno Fischer, en su Biografía de Kant, que "toda la tolerancia que tenía siempre con las opiniones opuestas a las suyas, desaparecía al tratar este último punto" (la idea primitiva de la justicia). Kant 61, I, pág. 27.

Y es que la tolerabilidad es discriminadora y los más grandes hombres han tenido siempre criterios claros sobre las cosas que les concernían realmente, acerca de las cuales no se han mostrado dispuestos a ceder. ¿Cómo dialogar-negociar-tener tolerancia con doctrinas que defiendan o promuevan la injusticia?.

H96. *Bueno* 96, págs. 279-280.

VIII. CAMPOS SEMÁNTICOS CONTIGUOS O AFINES PARA EL SUJETO TOLERANTE: LA TOLERANCIA ENTRE LAS RELACIONES HUMANAS DE BASE DESIGUAL E INTENCIÓN IGUALATORIA. (I)

VIII.1. Amor.

- I1. Hoffe 94, pág. 182.
- I2. Thomasius 94, pág. 34. Ver también pág. 32.
- I3. Op. cit., pág. 37.
- I4. Incluyo esta referencia por ser tónica en los recientes estudios sobre tolerancia e intolerancia, sin que se me alcance qué es lo que añade al tratamiento que hace Santo Tomás de la cuestión "si la semejanza es causa del amor", que desarrolla en el artículo 3 de la cuestión 27 ("De las causas del amor") de S.T., I-II.
- I5. Horkheimer 82, pág. 177.
- I6. Girard 96, pág. 40.
- I7. Espinosa 84, pág. 255. Parte Tercera, "Definición de los afectos", XXXIV.
- I8. Ibidem, pág. 313. Parte Cuarta, Proposición XLVI.
- I9. Ricoeur 96, págs. 201-202.
- I10. Aristóteles 67, pág. 1.285. "Ética a Nicómaco" IX,4 (1.166 a).

Aunque en este texto pueda más bien apreciarse la dimensión de generosa dación hacia los amigos, Aristóteles mantiene una vívida conciencia de lo mucho que cabe esperar de ellos, sin los cuales (buenos amigos) no se puede ser feliz. La evaluación de la carencia individual y su saciamiento por la amistad había sido anteriormente encarecida por Demócrito, quien llegó a afirmar que "vivir carece de valor para quien no tenga siquiera un amigo". (Demócrito 98, pág. 255).

I11. *Ibidem*, pág. 1.268. "Ética a Nicómaco" VIII, 1 (1.155a).

I12. Kant 68, págs. 115-116, "Cimentación de la metafísica de las costumbres", capítulo II.

Es sintomático que se haya discutido hasta qué punto Kant aprueba y en qué medida rechaza esta postura que él mismo describe como el cuarto de los casos, ejemplos o situaciones presuntamente generadores de "deberes verdaderos o que al menos tomamos por tales, cuya derivación del principio único que nos ha guiado resulta a todas vistas clara" (Ibidem, 116).

Como el principio único es que "hay que poder querer que una máxima de nuestra conducta llegue a ser una ley universal", es fácil comprobar que "resulta imposible querer que un principio semejante fuera por doquier válido como ley universal. Pues una voluntad que decidiera tal cosa iría contra sí misma, al privarse, mediante una ley natural por ella producida, de toda esperanza de asistencia, pudiendo darse el caso de que necesitara de los demás amor y ayuda" (Idem).

Es obvio que el razonamiento que muestra cómo es inviable la universalización de la máxima del egoísmo prudencial se reduce a que, en cuanto seres carenciales, toda restricción de una aplicación positiva de la regla de oro ("haz a los demás lo que quieras poder esperar de ellos") muestra a los hombres la

inconveniencia (imprudencia) de cerrarse mutuamente toda expectativa de recibir afecto y socorro ajenos. No es un argumento "kantianamente" muy sólido. A duras penas podría salvarse de la crítica que el propio Kant hace del "quod tibi non vis fieri...", ya que la interpretación positiva de la regla de oro seguramente también incurriría en el defecto de la versión negativa (habitual) que, según Kant "no contiene la base de los deberes para consigo mismo ni del amor para con los otros (pues muchos concederían gustosos que los otros no les hicieran bien, si con ello fueran dispensados de igual obligación)" (Ibidem, 127).

La falta de solidez del argumento de conveniencia expuesto se aprecia, sobre todo, si recordamos que la actitud ciudadana de egoísmo prudencial (sólo limitado por la ley y por la prohibición de causar un daño injusto) recibió la aprobación de Kant en cuanto posibilitadora de la convivencia y preferible a la hipocresía habitual: "Si una forma de pensar semejante (el egoísmo prudencial/legal) llegara a ser ley general de la naturaleza, la humanidad podría muy bien subsistir y a buen seguro aun mejor que cuando todo el mundo habla de simpatía y de buenos deseos y se afana para, ocasionalmente, dejar las cosas tal y como están mientras, siempre que se puede, se engaña, se vende el derecho de los hombres o se les quebranta de algún modo" (Ibidem, pág. 116).

No obstante, la posición de Kant queda mejor diseñada en el capítulo I de la misma obra (Kant 68, pág. 73) cuando afirma: "Ser bienhechor, cuando se puede, es una obligación". Por eso, por la naturaleza del deber que alcanza a la beneficencia (apoyo, solidaridad, renuncia y sacrificio por los demás...), acaba -por medio de la ley moral- convirtiéndose en una necesidad de convergencia con los demás (y el conjunto de todos ellos; la humanidad), en cuanto fines en sí mismos. "La humanidad podría subsistir sin que nadie aportara nada a la felicidad de los otros pero al mismo tiempo tampoco les quitara nada; sólo que si cada cual no trata de promover los fines de los demás en lo que de él depende, su coincidencia con la humanidad como fin en sí misma no es positiva sino negativa" (Ibidem, págs. 127-128).

Esta refutación del egoísmo (ampliamente compartido por los intelectuales de la Ilustración), mantiene bien visible la comunión kantiana con la base antropológico-social del individualismo atomista. La cuestión a debate debería, más bien, ser la siguiente: ¿Podría, efectivamente, subsistir la humanidad sin que nadie aportase esfuerzos positivos, sacrificios, desvelos, afecto y comprensión (por poner unos pocos ejemplos) a los demás? Parece claro que ningún individuo podría subsistir, desarrollarse intelectualmente e incluso constituirse como tal individuo sin recibir de otras personas todos los beneficios apuntados... y otros muchos más.

I13. Fontenelle 1.921, pág. 7.

I14. Geffré 93, pág. 55.

I15. *Son manifiestas y generalizadas las exageraciones respecto a los efectos del amor en cuanto a tolerar y soportar. Ciertamente dice San Pablo (I Corintios, 13.4 y 13.7) que "la caridad es sufrida" y que "a todo se acomoda...lo soporta todo". Pero es obvio que se refiere a la relación bipersonal; la caridad es bienhechora y no busca sus intereses; acepta la molestia o perjuicio que nos causa el prójimo en el plano personal.*

Pero las acciones del prójimo pueden afectar a terceros (normalmente, afectan) y no se ve cómo habría que aceptar o consentir un daño a un inocente sólo porque quien lo causa cuenta con nuestra estima. Sería el colmo del sectarismo y la falta de ecuanimidad. Por lo mismo, cuando el Libro de los Proverbios (10.12) asegura que "el amor encubre todas las faltas", se expresa con toda propiedad; nuestro amor disculpa, disimula la falta, pero no la borra o anula: la falta sigue siendo falta.

VII.2. Generosidad.

I16. Höffe, *loc.cit.*

I17. Espinosa, "Ética", Parte Tercera, Proposición LIX.

De nuevo, surge la desviación sistemática (como en el amor) que supone que el impulso generoso surge y progresa "en virtud del solo dictamen de la razón".

I18. Bueno 96, pág. 61.

I19. Horkheimer 82, pág. 177.

VIII.3. Benevolencia ante lo diferente, minoritario, débil o vulnerable.

I20. Joblin 96, pág. 31.

I21. Aristóteles 67, pág. 1.287. "Ética a Nicómaco" IX, 5 (1.167 a).

I22. Girard 96, pág. 27.

I23. Espinosa 84, pág. 215. Parte Tercera, Proposición XXXII.

Ya he señalado la cercanía de algunas tesis de Girard al "judío de Amsterdam", como le llamaba D. Miguel de Unamuno.

I24. *Ibidem*, pág. 255. Parte Tercera, Definición XXXV.

I25. *Ibidem*, pág. 210. Proposición XXVII.

I26. Rawls 95, pág. 241.

Aunque la mención es a las "sectas", el sentido del texto es mucho más amplio: "En contra del principio de la libertad equitativa se puede decir que las sectas religiosas, por ejemplo, no pueden reconocer ningún principio que limite sus pretensiones, ya que si los deberes frente a las leyes divinas y religiosas son absolutos, no es permisible, desde un punto de vista religioso, ningún entendimiento entre personas que no profesan la misma fe. Ciertamente, los hombres han actuado a menudo como si sostuvieran esa doctrina".

I27. *Aristóteles 67, págs. 1.272-73. "Ética a Nicómaco" VIII, 6.*

I28. *Hume 1.923, págs. 43 y 47, del tomo tercero. "Tratado de la naturaleza humana", Libro III, 2ª parte.*

La equivalencia parcial de la benevolencia relativa a la tolerancia y la simpatía de la que habla Hume como condición de la existencia social y de la naturaleza moral del hombre se puede apreciar mejor a partir del concepto de simpatía como la capacidad de ser impresionados por lo que les ocurre a los demás. En cierto sentido, la simpatía es previa a la benevolencia (que de ella surge) y ambas preceden a la compasión.

La simpatía nos abre, nos sensibiliza respecto a los demás (sus problemas, sus bienes...). Por eso, resulta ser madre común de la comprensión y de la envidia; amistad y enemistad entre los hombres, al mostrar nuestra convergencia o uniformidad. (En el epígrafe relativo a "el otro" quedó expuesto que la base del enfrentamiento es la necesidad de distinguirnos, una vez constatada nuestra irritante semejanza).

En cualquier caso, la tolerancia no es posible sin la mínima comprensión que consiste en ponerse en lugar del otro, lo que es facilitado por la simpatía que nos inclina originariamente al bien de los demás, a procurar su felicidad, frente al

egoísmo, ya que, como también decía Hume, "el amor de sí mismo, cuando actúa en libertad, en lugar de llevarnos a acciones honradas, es el manantial de toda injusticia y violencia..." (Loc.cit., pág. 42).

III.5. Condescendencia.

I29. Cfr. Bueno 96, pág. 290.

VIII.6. Compasión.

I30. Aristóteles 67, pág. 162. "Retórica", II, 8. "Sobre la compasión".

I31. Ricoeur 96, pág. 198.

I32. Aristóteles 67, pág. 1.286. "Ética a Nicómaco" IX,4 (1.166 a).

I33. Santo Tomás, S.T., I-II, q. 38, a.3.

I34. Russell 90, Volumen I, pág. 17.

I35. Aristóteles 67, pág. 163. "Retórica" II,8 (1.386 a).

I36. Díaz C. 91, pág. 77.

I37. Se me ocurre que la negativa a aceptar la compasión como valor positivo (o virtud) procede, al menos, de dos vectores:

- a) El componente hiper-racional, según el cual la razón debe imperar en nuestra conducta y regir nuestros sentimientos. (Amor a los enemigos y generosidad, por ejemplo, interpretados por Benito Espinosa como propios de "quien vive bajo la guía de la razón"). En esta dimensión juega un papel*

importante la aversión o miedo a los sentimientos, que pueden embargar nuestro ánimo, nublando la razón.

- b) *El aspecto de desorden (o irracionalidad) que supone la compasión. Sobre esta temática volveremos en el capítulo XIII, al tratar acerca de la gracia y el indulto, manifestaciones de misericordia o compasión, y aun sobre la equidad, como justicia que va más allá de la ley (trecho de ampliación en el que, presuntamente, la dimensión racional disminuye).*

I38. *Espinosa 84, págs. 315 y 316.*

No obstante, el lector de la "Ética" no podrá decir que Espinosa le ha sorprendido en su postura respecto a la compasión. Los textos citados pertenecen a la Parte Cuarta, "De la servidumbre humana o de la fuerza de los afectos"; en la Parte Tercera, "Del origen y naturaleza de los afectos", precisamente en su Prólogo, dice Espinosa: "A éstos, sin duda, les parecerá chocante que yo aborde la cuestión de los vicios y sinrazones humanas al modo de la geometría, y pretenda demostrar, siguiendo un razonamiento cierto, lo que ellos proclaman que repugna a la razón, y que es vano, absurdo o digno de horror (...) Los afectos tales como el odio, la ira, la envidia, etc., considerados en sí, se siguen de la misma necesidad y eficacia de la naturaleza que las demás cosas singulares, y, por ende, reconocen ciertas causas, en cuya virtud son entendidos, y tienen ciertas propiedades, tan dignas de que las conozcamos como las propiedades de cualquier otra cosa en cuya contemplación nos deleitemos. Así pues, trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las Partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y consideraré los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos" (Loc. cit., pág. 182).

I39. *Cervantes 1.960, pág. 1.416. "D. Quijote de la Mancha", 2ª parte, capítulo XLII.*

En realidad, transcurrieron 55 años entre la publicación de la Segunda parte de "El Quijote" (1.615) y la de la "Ética" (1.670), muy próximas ambas ediciones a la muerte de sus respectivos autores. En este preciso apartado, parece que está más viva en Cervantes la común herencia bíblica, al compatibilizar compasión y respeto a la justicia, bajo el recuerdo de aquel pasaje del Levítico (19.15) que ordena: "no cometas injusticia en juicio; en él, ni favoreciendo al pobre ni complaciendo al poderoso. Juzga a tu prójimo según justicia". Es decir, la compasión no es (no puede ser) contraria a la justicia.

I40. Por eso, irónicamente -salvando la intención y valorando la acusación de mediocridad, en razón de quien la profiere-, no deja de ser una alabanza la caracterización del cristianismo por Nietzsche como "mediocre conmiseración". (Vid. Girard 96, pág. 19).

I41. Toynbee 75, págs. 258 y 259.

I42. Mate 91, pág. 145.

I43. Ibidem.

I44. Popper 94, pág. 568.

VIII.7. Clemencia.

I45. Vid. López Aranguren 58, pág. 424.

Este asunto va a ser tratado ahora, dejando el aspecto político; la clemencia como suavidad, blandura, perdón, para el capítulo XIII.

I46. Séneca. Obras completas, pág. 257. Libro II, III.

En los inicios de este trabajo expresé mi impresión de que cada "lectura" de la tolerancia según otra disposición, virtud, valor, etc..., ofrece un perfil distinto suyo, pero -al mismo tiempo e inevitablemente- incorpora elementos espúrios a la propia tolerancia. La adherencia característica de la interpretación de la tolerancia "según la clemencia" es la suposición -por lo demás, muy frecuente- de que sólo cabe una tolerancia vertical descendente; del superior respeto al inferior. Esta constricción puede convenir a la clemencia, pero no a la tolerancia, que es mucho más plurifocal y multidireccional.

I47. *Ibidem*, pág. 239. Libro I, III.

I48. *Idem*.

I49. *López Aranguren* 58, págs. 424-5.

Aristóteles incluye en su "Gran Ética" un capítulo (el 27) acerca "De la justa indignación", que comienza dejando bien sentado que "el que es capaz de indignarse justamente es merecedor de encomio" (Aristóteles 67, pág. 1.333; 1.192 b).

I50. *Séneca. Obras completas*, pág. 239. Libro I, III.

Debe ser la clemencia asunto para andar con mucho tino, porque -incluso desde consideraciones de pragmatismo amoral, como es el caso en Maquiavelo- también se insiste en la necesidad de ser clemente, pero sin exceso. En el Capítulo XVII de "El Príncipe", que trata "de la severidad y clemencia, y si vale más ser amado que temido", comienza Maquiavelo con las siguientes palabras: "Descendiendo después a las otras prendas de que he hecho mención, digo que todo príncipe debe desear ser tenido por clemente y no por cruel. Sin embargo, debo advertir que él debe temer el hacer mal uso de su clemencia" (Maquiavelo 70, pág. 81).

IX. OTROS CAMPOS SEMÁNTICOS AFINES: LA TOLERANCIA Y LAS RELACIONES HUMANAS DE SUPERIORIDAD, EN FUERZA O RAZÓN. (J)

IX.1. Cesión/concesión.

- J1. Esa misma tradición ético-jurídica es recogida por Benito Espinosa (1.958, pág. 231) cuando dice: "Nadie puede entregar a otro su derecho natural a pensar libremente..., puesto que, en asuntos semejantes, nadie puede enajenar su derecho aunque quisiera". Este principio acabará siendo un imperativo del liberalismo político en materia religiosa; cada individuo puede elegir libremente las creencias que le parezcan más oportunas, sin que sea posible la "cesión" posterior de su plena libertad o derecho de elección en favor de ninguna Institución (ni siquiera de aquella Iglesia a la que pertenezca), por lo que mantiene la posibilidad de cambiar de religión, con toda libertad, cuando lo desee.*

IX.2. Consentimiento.

- J2. Hace algunas décadas, los espectáculos en España se regían por un sistema de "calificación moral" que incluía las siguientes claves:*
- 1. "autorizada para todos los públicos" (con vínculo del autorizante);*
 - 2. "tolerada para mayores", esto es, no formalmente autorizada;*
 - 3R. "mayores con reparos" (tolerancia a regañadientes);*
 - 4G. "gravemente peligrosa".*
- J3. Claret 1.862, pág. 317.*

J4. *Leucipo y Demócrito* 98, pág. 245.

IX.3. *Indulgencia.*

J5. *Aristóteles* 67, pág. 1.247. "Ética a Nicómaco", Libro VI, cap. 11. La expresión aristotélica es muy elocuente: "Cuando queremos designar en griego a un hombre especialmente dotado de cualidades, decimos que es un hombre sensato o de sentido e inclinado a la indulgencia, y ser bueno y justo es, en algunas circunstancias, dar muestras de perdón".

J6. *Kant* 69, pág. 46.

J7. *Idem*, pág. 43.

J8. "Las hazañas de los Grandes Hombres, de las Personalidades históricas universales...no deben chocar con razones morales que nada hacen al caso. No debe levantarse contra ellas la letanía de las virtudes privadas...de la indulgencia" (Tomado de Popper 94, pág. 256).

X. NUEVOS CAMPOS SEMÁNTICOS CONTIGUOS: LA TOLERANCIA COMO ACTITUD PERSONAL, OMITIENDO CUALQUIER REFERENCIA AL OTRO. (K)

X.1. Disimulo.

K1. *"Muchas veces sucede que no puede el rey cristiano arrancar de raíz esta clase de ritos sin gran pérdida del reino o de otros cristianos. En este caso, puede disimularlos y permitirlos sin pecado". Suarez 56, págs. 190-191; dentro del capítulo "¿Pueden ser obligados los infieles a abandonar sus errores y falsos cultos?"*.

K2. *Kant 61, II, pág. 171. "Disciplina de la razón pura en relación a su uso polémico"*.

X.2. Transigencia.

K3. *Citado por Garzón 93, pág. 638.*

X.3. Aguante.

K4. *La Enciclopedia señaló con mucha precisión, en la voz "Sociedad (Moral)", el sentido tolerante de la autolimitación: "El saber vivir, que es la más tranquila y familiar de las virtudes de la vida civil, generalmente sólo se consigue en la práctica mediante el hábito de reprimirse sin reprimir a los demás"*.

K5. *Obviamente, la decisión de tolerar (o no) es tan subjetiva como la percepción ("cierta", en el sentido gnoseológico, sea o no "verdadera") de que lo tolerado es malo o erróneo y la convicción suplementaria de que uno podría evitarlo. En las ideas se tolera el error reconocido como tal por quien está (o estima que está) en posesión de la verdad correspondiente. Así pues, la tolerancia, como postura personal, excluye la posibilidad de que todas las opiniones sean igualmente válidas o verdaderas.*

X.4. **Indiferencia.**

K6. *Baudrillard 92, pág. 35.*

K7. *Díaz C. 98, pág. 32.*

K8. *Ni siquiera hace falta situarse en una posición laicista para no poder acceder a una genuina tolerancia religiosa. Como dice José Herraiz (pág. 60), "La tolerancia a que se refiere Locke es una actitud negativa, pues no surge propiamente del respeto abierto y sincero hacia el credo y el culto ajenos, sino de la indiferencia sospechosa hacia ellos, y también hacia los de la propia religión, previa pérdida de sus identidades respectivas". Desde la indiferencia, avanzamos hacia el vacío. Por eso, Herraiz concluye (idem, pág. 62) que "tenemos una tolerancia puramente formal: una pura palabra. Es decir: donde no hay creencias, tampoco puede haber tolerancia".*

En este sentido, resulta paradigmática la referencia, contenida en un estudio sobre los sufíes (Galindo, pág. 267) a Abû-Fadl Allâmi del que se destacan los siguientes rasgos: "Hombre de fe profunda, considera la práctica formal de la religión como pura hipocresía, y su doctrina de la paz con todos (sul-i-kull) implica la tolerancia con todas las religiones y el amor hacia todas las personas". Lo que no me queda claro es si tan amoroso y tolerante personaje; más aún, si la fe profunda y el amor universal de este "autor célebre y pensador

liberal" le permitirán aceptar (amar, según dice Galindo) a los hipócritas practicantes y tolerar a las religiones hipócritamente practicadas.

- K9. *El interés de D'Alembert por separar tolerancia de indiferencia es constante. En su "Advertencia del autor a la edición de 1.759" de la Enciclopedia (D'Alembert 65, pág. 24), acusa recibo de las críticas que ha merecido su Discurso Preliminar en ediciones anteriores, por la tesis de la Enciclopedia respecto a que la intolerancia es contraria al espíritu cristiano. La Enciclopedia -y, en general, la Ilustración- no plantearon una tolerancia escéptica, sino de origen y fundamento religioso, por entender "que la intolerancia y la persecución son contrarias al espíritu del cristianismo" (Ibidem).*
- K10. *Pannenberg W., teólogo luterano. Cita tomada de Martínez Camino 96, pág. 160, donde se puede encontrar precisa referencia bibliográfica.*
- K11. *Conviene hacer frente a una dificultad que podría surgir de los múltiples planteamientos que, en la historia de las ideas, se han dado acerca de la "tolerancia" divina (permiso) para con el mal. En el caso de Santo Tomás (S.T., I, q.19, a.10, ad. 3), el asunto no tiene duda: "Si bien entre que exista y no exista el mal hay oposición contradictoria, no es, sin embargo, contradictoria la que hay entre querer que se haga el mal y querer que no se haga, ya que uno y otro son actos afirmativos. Por tanto, ni Dios quiere que se haga el mal ni quiere que no se haga; lo que quiere es permitir que se haga, y esto es bueno". La presentación de la tolerancia como una doble "nolición" ("no querer que no se haga el mal") no puede confundirse con una actitud indiferente o sincrética. También en este caso la tolerancia nada tiene que ver con la indiferencia; el tolerante tiene un partido claro, una posición cierta y firme, si bien no quiere impedir que se contrarie su opción.*

Es de temer, no obstante, que cosa bien diferente tendremos que concluir tras revisar el análisis que hace Leibniz, en "La profesión de fe del filósofo", sobre el

mismo problema (Leibniz 66, págs. 63 a 65). Después de un autobombo completamente impertinente, por injustificado, pretendiendo haber descubierto el verdadero significado de "permitir", que explica por qué Dios permite el pecado, Leibniz viene a concluir que Dios no quiere los pecados singularmente, si bien los permite en el conjunto de la armonía universal. "Tu conclusión es recta: de no pensar que los pecados existen por sí mismos, hay que decir que Dios no los quiere. Si existen porque la armonía de las cosas lo implica así, hay que decir entonces que Dios los permite, es decir, que ni los quiere ni deja de quererlos (...) Es conforme a la razón decir que Dios ni quiere ni no-quiere, sino permite los pecados que se producen. (...) Permitir, según la definición dada más arriba, no es ni querer ni no-querer y, sin embargo, tener conocimiento..."

La diferencia de ambos planteamientos es la que va de un planteamiento moral a uno ontológico-estético. En Santo Tomás, Dios permite el mal para salvar la libertad y, de paso, hacer viable la moralidad. En Leibniz, desde una posición muy diferente, el mal es permitido por Dios para que se integre en la armonía universal. Habría que reafirmar su optimismo metafísico y defender que éste es el mejor de los mundos posibles para apartar completamente la sospecha de que, al permitir la existencia del mal y su conjunción armónica con el bien, el final sería un magma de neutralidad o indiferencia.

XI. LA TOLERANCIA COMO HÁBITO INTELECTUAL CON FUNCIÓN SOCIAL. (L)

XI.1. Apertura y permeabilidad.

L1. "Understanding History". Russell 57.

L2. Referencia tomada de Laboa 96, pág. 248.

Los ejemplos de autoafirmación excluyente y sectaria podrían multiplicarse, también posteriormente, como muestra, por ejemplo, del contubernio político-religioso del régimen del 39, especialmente en las primeras décadas de la Dictadura. Sorprendentes pueden resultar los siguientes párrafos de un librito distribuido a la marinería (para ser memorizado), todavía en los primeros años de la década de los 70. Con el título de "Devocionario del Marinero" fue publicado en 1.965 -con todas las censuras eclesiásticas y el "Imprimatur" del Vicario General Castrense- este documento que, en el apartado de "Amores del marinero", dentro del epígrafe "España", arenga al lector en los siguientes términos: "Naciste en tierra privilegiada, santificada por la Santísima Virgen del Pilar de Zaragoza (...) Son tus hermanos en el pasado, marinero, las mayores figuras de la humanidad en el mar; español el Almirante Bonifaz...Españoles los que, con Colón, descubrieron América. (...) Españoles los cristianos caballeros del mar, que en Málaga, Cartagena y en medio del mar, en la Cruzada contra el comunismo libertario, tiñeron con su sangre de héroes y mártires el azul Mediterráneo y el inmenso Atlántico, por defender su Dios, su Bandera y el honor de España. Consigna: Todo por España y para España".

L3. Weber 97, págs. 223-4.

A mi entender, en el politeísmo de los valores de Weber se encuentra el origen de las tesis (Berlin, Ricoeur y otros) que enfatizan el contradictorio desarrollo de los valores, de tal modo que "no se puede servir a todos los valores a la vez" (Ricoeur 96, pág. 283). "Hablando en imágenes, podemos decir que quien se decide por esta postura está sirviendo a este dios y ofendiendo a este otro". (...) La vida, en la medida en que descansa en sí misma y se comprende por sí misma, no conoce sino esa eterna lucha entre dioses", que decía Weber en 1919.

XI.2. Admisión en el otro de una forma de pensar o actuar diferente a la propia.

L4. *Kant 68, pág. 125. "El imperativo práctico será, pues, el siguiente: "Obra de modo que en cada caso te valgas de la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todo otro, como fin, nunca como medio".*

Además, "Proverbios y Cantares", en "Nuevas Canciones", Machado 69, pág. 166.

L5. *Ricoeur 96, págs. 194-195.*

L6. *Ibidem.*

L7. *Vid. Laboa 96, pág. 255.*

L8. *Vinuesa 70, pág. 73.*

XI.3. Comprensión.

L9. *Hume 55, págs. 435 y 436. "¿Puede ser la Política una ciencia?"*

- L10. Alcázar. "Acontecimiento" n° 39, pág. 10.
- L11. De La Lama 94, pág. 143.
- L12. Giannini 93, pág. 23.
- L13. Mitscherlich A., citado por Fetscher 95, págs. 143-4.
- L14. Dunn 96, pág. 173.
- L15. Laboa 96, pág. 255.
- L16. Béjar 96, pág. 163.

XI.4. Reconocimiento del otro como persona libre e igual.

- L17. *He aquí otro inesperado efecto (como el respeto, el miramiento y la consideración) de un "mirar" específico. En su etimología, acatar (de "a" y "catar", mirar), viene a ser mirar con atención o considerar cuidadosamente algo. En términos que ya nos son familiares, respetar, obedecer, incluso venerar.*

El principio del acatamiento a las sentencias, tras muy notorios y recientes acontecimientos, comienza a tomar un significado realmente enigmático. Cuando un ex-Presidente del Gobierno califica airadamente de "inícuo" el procedimiento judicial en el que han sido condenados dos cercanos colaboradores suyos a más de 11 años de cárcel, ¿cómo puede decir que acata la Sentencia del Tribunal Supremo?

Cuando el Partido al que esos antiguos altos cargos pertenecen organiza viajes en autobús, desde remotos confines, de millares de sus militantes de toda España hasta la cárcel donde ingresan esos condenados para manifestar su protesta contra la injusticia de la condena, ¿dónde está el acatamiento? (Y, por lo demás, ¿qué le queda a la oposición extrasistema, si eso lo hace el Partido que ha sostenido al Gobierno durante 13 años?). Si todo eso es "acatamiento", ¿qué será "desacato"?

Seguramente hay quienes creen que el acatamiento es una opción personal, regulada por una peculiar tolerancia vertical inversa (la tolerancia con que los ciudadanos reciben las decisiones del Poder judicial). No es eso lo propio del Estado de Derecho.

L18. Referencia tomada de Garzón 93, pág. 373.

L19. Ver Navarro Valls 96, págs. 186-7.

L20. Joblin 96, págs. 65 y 66.

L21. De la Lama 94, pág. 143.

XI.6. Conciencia de falibilidad.

L22. Unamuno llegó a reivindicar el derecho a la duda, a que se acepte sin reticencias nuestro honesto reconocimiento de la propia incapacidad para decidirnos resueltamente y a exigir que se nos respeten ignorancia-duda-indecisión como tales, sin forzarnos a ir más allá. Ni el que se reconoce ignorante niega ni el indeciso es contrario a nada (aunque tampoco sea favorable). Esta posición tiene hondas raíces en nuestra tradición intelectual. Cicerón, en sus "Primeras Cuestiones académicas" II, 41, protestaba en los siguientes términos: "Pero ¿por qué me colocáis en una posición odiosa? ¿Me negareis el derecho a ignorar lo

que ignoro?" (Cicerón 1.919, pág. 126) Sin duda, constituye un ejemplo temprano de posición antidogmática.

L23. *"Hay circunstancias en las que se está tan fuertemente convencido del error como de la verdad. Esto no puede ser recusado más que por quien nunca haya estado sinceramente en el error". (Diderot 75, pág. 253). Esta afirmación -que es reiterada por Voltaire- puede tener su origen (como tantos otros tópicos enciclopedistas) en J. Locke, quien se preguntaba: "¿Dónde está el hombre que tenga incontestable evidencia de la verdad de todo lo que sostiene, o de la falsedad de todo lo que condena, o pueda decir que ha examinado de arriba a abajo sus propias opiniones o las de los demás? La necesidad de creer sin saber, es decir, a menudo con razones muy débiles, en este efímero estado de acción y ceguera en que nos hallamos, debía hacernos más afanosos y cuidadosos en informarnos que en coaccionar a los demás" ("Ensayo sobre el entendimiento humano", Libro IV, capítulo XVI, sec.4).*

L24. Cassirer 93, pág. 187.

Previamente, había subrayado Cassirer (op. cit., pág. 184 y siguientes) que "una máxima de las Luces que vuelve siempre en formas y giros diferentes, es que el obstáculo mayor para la indagación de la verdad no se halla en las propias deficiencias del saber (...). Mucho más penetran aquellos errores que no deben su origen a la mera insuficiencia del saber, sino que prenden sus raíces en una dirección equivocada del mismo. No es terrible la negación, sino la perversión (...) Su enemigo más peligroso no es la duda, sino el dogma; no es la ignorancia pura y simple la que afecta al conocimiento en su propia médula, sino lo que se presenta como verdad y trata de imponerse como tal (...) La auténtica oposición radical de la fe no está en la incredulidad, sino en la superstición..."

Ahora bien, excluida la grosera confusión de dogma y dogmatismo, la idea de que la fe está más amenazada por la superstición vulgar que por el

agnosticismo estaba ya en Epicuro (Carta a Meneceo), cuando dice: "Así, no es impío el que niega a los dioses de la plebe o vulgo, sino quien acerca de los dioses tiene las opiniones vulgares..." (Laercio 50, pág. 122; Tomo III, libro X, 91).

L25. *Laski 84, pág. 109.*

L26. *Cicerón 1919, pág. 123. "Primeras Cuestiones académicas", n° 39*

L27. *Espinosa 86, pág. 420.*

L28. *K. Popper 94, pág. 159.*

L29. *En realidad, en algunos autores, la conciencia de falibilidad personal y la relativización de las creencias avanzan de manera conjunta e inexorable. Por ejemplo, Bayle en su "Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo «oblígalos a entrar»... etc." pasa de la falibilidad -debida al apresuramiento, la falta de atención o de reflexión, a la oscuridad de los temas...- hasta el agnosticismo. La creencia religiosa es indemostrable; nuestra ignorancia es una ignorancia racionalmente invencible. El respeto del derecho ajeno a la libertad de conciencia queda ahora asentado no en una provisional y superable ignorancia subjetiva sobre cuál sea la opinión verdadera; se pone la cuestión sobre la verdad misma (o, más bien, su cognoscibilidad). Para Bayle, el hallazgo de la verdad se sitúa en el final de la historia -lo mismo que hará Lessing, en su relato de los tres anillos-, cuando Dios juzgue sobre las conciencias y las creencias.*

Así, en un nuevo socratismo, la "herejía" -o, más bien, el error objetivo- no es culpa del errado, sino fruto de su ignorancia. Pero, a diferencia de Sócrates -quien estimaba que era epistemológicamente posible y éticamente obligatorio avanzar hacia la virtud por el conocimiento-, Bayle entiende que nuestra ignorancia es, desde luego, involuntaria y no culpable, pero, además y sobre

todo, es insuperable. A la argumentación de esta tesis dedica buena parte de su "Diccionario histórico y crítico", donde define la religión como una convicción subjetiva, negando a la fe religiosa carácter racional. La Teología es imposible y sólo conduce a antinomias y paralogismos (por utilizar una terminología que, seguramente, tuvo a Bayle como uno de los elementos de inspiración).

L30 *Rousseau 87, pág. 339.*

L31. *Voltaire 97, pág. 71.*

La falibilidad, perspectiva oblicua de la limitación del entendimiento humano, había sido ya puesta de manifiesto de modo elocuente, antes de enciclopedistas e ilustrados. Singularmente, había alcanzado una expresión acabada en varias de las obras de J. Locke. Por ejemplo, en el "Examen de la opinión del P. Malebranche de que vemos todas las cosas en Dios" (Locke 94, pág. 8), combate el ocasionalismo apelando a "la debilidad de nuestras mentes y las limitaciones de nuestras capacidades", solicitando, en cambio, "la humildad suficiente para aceptar que pueden existir muchas cosas que somos incapaces de comprender plenamente". Con objeto de situar cronológicamente los acontecimientos, hay que tener en cuenta que la redacción de este ensayo de Locke tuvo lugar en 1.684, criticando la "Investigación de la verdad" de Malebranche (1.674-75).

En su obra "En busca de un mundo mejor", dice K. Popper (pág. 243): "El título de mi conferencia «Tolerancia y responsabilidad intelectual», alude a un argumento de Voltaire, el padre de la Ilustración; un argumento en defensa de la tolerancia. Voltaire se pregunta «qué es la tolerancia», y responde (traduzco libremente): Tolerancia es la consecuencia necesaria de constatar nuestra falibilidad humana: errar es humano, y algo que hacemos a cada paso. Perdonémonos pues nuestras mutuas insensateces. Este es el primer principio del derecho natural".

Lo que, en realidad, dice Voltaire ("Tratado sobre la tolerancia", pág. 85-86) es: "La naturaleza dice a todos los hombres: Os he hecho nacer a todos débiles e ignorantes, para vegetar unos minutos sobre la tierra y abandonarla con vuestros cadáveres. Puesto que sois débiles, socorredos mutuamente; puesto que sois ignorantes, ilustraos y ayudadlos mutuamente. Aunque fueseis todos de la misma opinión, lo que seguramente jamás sucederá, aunque no hubiese más que un solo hombre de distinta opinión, deberíais perdonarle: porque soy yo la que le hace pensar como piensa...". El "Tratado" de Voltaire fue publicado en 1.763.

Por su parte, en su "Diccionario filosófico" (1.770), contesta Voltaire del siguiente modo a la pregunta "¿qué es la tolerancia?": "Es nada menos que la panacea de la humanidad. Todos los hombres estamos llenos de flaquezas y errores, razón por la cual debemos aprender a perdonarnos recíprocamente, como dicta la primera ley de la naturaleza. La discordia es la gran calamidad que padece todo el género humano y la tolerancia se supone que es su único remedio".

Estimo que sería oportuno comparar estas expresiones de Voltaire con las siguientes: "Haríamos mejor en apiadarnos de nuestra mutua ignorancia y en tratar de eliminarla por todos los buenos procedimientos de información a nuestro alcance, y no en tratar mal a los otros como obstinados y perversos porque no renuncian a sus opiniones y aceptan las nuestras, o por lo menos las que tratamos de hacerles aceptar, cuando es más que probable que nosotros no seamos menos obstinados al no abrazar algunas de las suyas... Hay razón para pensar que si los hombres estuvieran mejor instruidos tendrían menos afán de imponerse a los otros". Estas palabras pertenecen al "Ensayo sobre el entendimiento humano" (Libro IV, capítulo XVI, Sección IV) de John Locke, que data de 1.690; tres cuartos de siglo antes de las obras de Voltaire.

Comentando la influencia de las ideas liberales -representadas por Locke- en Francia donde "tuvieron claramente un influjo considerable en cambiar el

curso de los acontecimientos", hace B. Russell la siguiente reflexión: "Este es un ejemplo de un principio general: una filosofía desarrollada en un país política y económicamente avanzado, que es, en sus orígenes, poco más que una clarificación y sistematización de la opinión predominante, puede convertirse en otro sitio en una fuente de ardor revolucionario y, por último, de una verdadera revolución" (Russell 71, pág. 223).

Apenas sería necesario afirmar que la teoría de la falibilidad personal como origen de la tolerancia (esto es, la fundamentación de la teoría política de la tolerancia en una base epistemológica) es, desde su raíz, una teoría de J. Locke y no, desde luego, de Voltaire. La lógica del asentimiento que desarrolla en los últimos capítulos de su "Tratado" fundamenta y aporta apoyos para la más plena libertad intelectual. De hecho, históricamente, las posiciones de J. Locke evolucionaron hacia una mayor tolerancia a partir de sus investigaciones sobre la naturaleza del entendimiento humano.

Por eso, resulta particularmente enojoso que K. Popper cite a Voltaire y no a J. Locke cuando, especialmente en su caso (y tómese esta referencia como argumento ad hominem), el paralelismo entre Popper y Locke es bastante claro, ya que ambos pretenden derivar (o derivan, de hecho) una teoría política (en ambos casos, de similar carácter) a partir de una teoría del conocimiento. El racionalismo crítico de Popper va a conducirlo a su defensa de la democracia entendida como factor de cambio y la sociedad abierta. Lo mismo había hecho J. Locke, fundando sus principales teorías políticas en su epistemología.

Es tópico el imaginar el camino intelectual hacia la idea de tolerancia iluminado por dos luces; la "Carta" de Locke y el "Tratado" de Voltaire. Pero se olvida que -al margen de la inmensa diferencia de rigor y análisis que hace destacar a la obra de Locke- ésta fue publicada 74 años antes que la de Voltaire, que no pasa de ser un divulgador, a veces incluso en el sentido exacto en que Lope de Vega se temía que había que hablar al vulgo.

L32. K. Popper 94, pág. 255.

L33. Guardini 99, pág. 64.

XII. LA TOLERANCIA COMO REGLA DE FUNCIONAMIENTO SOCIAL O GRUPAL. (M)

- M1. *Kant 69, pág. 110.* .
- M2. *Según Jellinek, la protección de los derechos individuales, en la Inglaterra del XVIII, tuvo un sentido indirecto, como efecto de "la regla universal del derecho que prohíbe restringir la libertad de la persona a no ser en virtud de disposición legislativa". De este modo, el imperio de la ley es la garantía última de las libertades individuales (Ver González Amuchástegui 85, págs. 23 y 24).*
- M3. *O, también, "La proposición: la voluntad es en toda acción ella misma una ley, designa sólo el principio de no conducirse por ninguna otra máxima que la que puede tenerse en sí misma también por objeto como ley universal".*
- M4. *Artículo 5º. Artola 86, pág. 104.* .
- M5. *Artículo 10. Idem, pág. 105.*

XII.1. Admitir-integrar-asimilar.

- M6. *Teillet 97, pág. 360.*
- M7. *Ibidem.*
- M8. *Idem.* .
- M9. *Idem.*

- M10. *Giannini 93, pág. 19.*
- M11. *Vegas, pág. 140, citando a Y. Baer en su "Historia de los judíos".*
- M12. *Idem, pág. 224.*
- M13. *Camy 93, pág. 91.*
- M14. *Solar 96, pág. 122. En su cita 156 contiene referencias a un artículo de G.J. Schochet, publicado en el volumen 40, nº 1 (julio del 88) de "Political Science".*
- M15. *Es muy instructiva la polémica surgida en el Reino Unido, a comienzos de 1.988, sobre las eventuales consecuencias políticas -incluida la necesidad de modificar la Carta Magna- que llevaría consigo una hipotética conversión de Mr. Blair al catolicismo, siguiendo el ejemplo de su esposa. Una vez establecidas unas "diferencias" sociales -cualquiera que sean sus "razones"- las discriminaciones alcanzan una vida autónoma; sólo así se explica que la ya veterana laicidad de la sociedad británica no haya hecho desaparecer aún el sectarismo "religioso".*

Para evitar falsas perspectivas -tan frecuentes como lamentables- será preciso añadir que, más allá de las exageraciones declamatorias de Voltaire en su "Carta sobre los ingleses" y de las desorbitadas alabanzas a sus avances en materia de tolerancia, la secularización de la sociedad británica no era tan profunda entonces ni lo es ahora.

En nuestra modesta y reciente secularización de la vida política, los españoles hemos ya coincidido en que "nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias" (Art. 16.2 de la Constitución española), por lo que no existe posibilidad (ni, ciertamente, interés) por saber si algún diputado o senador es testigo de Jehová, adventista o musulmán. En Inglaterra, un católico ha tenido legalmente prohibido el ser parlamentario de 1.637 a 1.829, lo que el

sectarismo volteriano no parece que considerara digno siquiera de mención. En la práctica, tampoco en la actualidad una persona que se declare católico ("papista") tiene posibilidades reales de ser parlamentario inglés, aunque -al menos- esa eventualidad ya no esté radicalmente vetada por la ley.

M16. *Camy 93, pág. 106. La cita de Michael Banton corresponde a su obra "Race Relations", Londres, Tavistock, 70.*

M17. *Camy 93, pág. 92.*

M18. *Ibidem, pág. 106. La referencia a Solomos se concreta a su obra "Race and racism in Contemporary Britain", Macmillan. Londres, 89.*

M19. *Garaudy 91, pág. 25.*

M20. *E. Todd en "Destino de los emigrantes", Tusquet 96; referencia tomada de Teillet 97, pág. 358.*

XII.2. Convivencia.

M21. *Camy O. 93, pág. 100.*

Hay que aclarar que la posición de Jefferson reproducía las de los más genuinos representantes de la Ilustración europea. Respecto a la constitución del "otro", ya vimos que los griegos plantearon la contraposición entre su cultura y la de los "bárbaros", formulando -en paralelo- una dialéctica amo-esclavo. Desde luego, la teoría de la esclavitud natural es ya insostenible entre los ilustrados, pero eso no implica que la recién estrenada "tolerancia" esté basada en principios igualitarios, ni tampoco en una auténtico respeto.

M22. *Voltaire 97, pág. 29.*

M23. *Carta XCVII a Lucilio. Séneca 53, pág. 253.*

Puede parecer observación trivial, pero las nostalgias del pasado, puestas al servicio de posiciones fuertemente críticas (frecuentemente, intolerantes) sobre el presente pueden dar la medida del auténtico talante de un filósofo o escritor. No me refiero a las doloridas añoranzas genéricas manriqueñas:

*"...cómo a nuestro parescer
cualquiera tiempo pasado
fue mejor"*

*("Coplas por la muerte de su padre"; versos 10-12),
ni tampoco a las utópicas invocaciones cervantinas de un estado de naturaleza puro y desinteresado, cuando D. Quijote, ante los cabreros, "soltó la voz a semejantes razones: Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quienes los antiguos pusieron el nombre de dorados..." (Cervantes 1.960, pág. 1.066), por más que ya aquí se critique la avaricia y el afán de enriquecimiento de aquella época.*

En cambio -además de falsa-, la afirmación que hace Voltaire de la tolerancia universal (en todas las naciones cultas, a lo largo de todos los tiempos) hasta llegar al cristianismo y la cultura europea, en su "Tratado" (Voltaire 97), de donde -entre otros signos- deduzco que Voltaire distaba mucho de ser, en lo personal, tolerante.

David Hume en su discurso "De la población de las naciones antiguas", precisamente en el párrafo final, haciendo un comentario nada ocioso sobre las opiniones de Diodoro Sículo dice: "La tendencia a despreciar el presente y

admirar el pasado, es una extraña condición de la naturaleza humana propia incluso de personas de mucho juicio y gran cultura".

La convivencia exige una valoración positiva (al menos, no despectiva) del tiempo que nos ha tocado vivir. La intolerancia con la sociedad y con sus costumbres, por más que sea genérica, no deja de ser intolerancia. Además, tal enfoque radical es falso y deformador de la historia. Como dice Girard (1.996, pág. 20) "Se oye decir a menudo que nuestro siglo es el peor, ya que ha hecho más víctimas que todos los otros juntos. Es ciertamente verdadero cuantitativamente, pero hay más hombres sobre la tierra de los que nunca ha habido en el resto de la Historia acumulado. También es verdad que nuestro universo protege y salva más víctimas que ningún otro. Las dos cosas son ciertas a la vez. Hay más bien y hay más mal que el que nunca ha habido jamás..."

M24. Kant 69, pág. 235. Nota 73.

M25. La Enciclopedia. (Voz "Legislador"); Diderot y D'Alembert 86, pág. 105.

XII.3. Concordia.

M26. Heráclito 59, pág. 113.

M27. Aristóteles 67, pág. 1.268. "Ética a Nicómaco" VIII, 1 (1.155 a).

M28. Ibidem., pág. 1.288. "Ética a Nicómaco" IX, 6 (1.167 b).

M29. Op. cit., pág. 1.287.

M30. Espinosa 84, pág. 285 "Ética", Parte Cuarta.

M31. Espinosa 86, pág. 411. "Tratado teológico político", Cap. XX.

M32. *Espinosa 84, pág. 268. "Ética". Parte Cuarta, Definición I.*

M33. *Op. cit., pág. 308. Proposición XL.*

M34. *Tomado de Fetscher 95, pág. 65.*

M35. *Vid. Marías 66, pág. 38.*

XII.4. Derecho a la diferencia cultural, religiosa, ideológica y moral.

M36. *Fetscher, pág. 143.*

M37. *Coblence 93, pág. 35.*

M38. *Camps 96, pág. 137.*

La ilusión consistente en repudiar toda jerarquía "natural" y, al tiempo, jerarquizar las diferencias "adquiridas" es poco sólida en países donde se mantiene la institución de la herencia y todo tipo de discriminaciones en la alimentación, salud, educación, etc., de la infancia y juventud, a tenor de las disponibilidades económicas familiares. No obstante, la ideología del "self-made-man" sigue deformando la realidad social, como ya lo hacía cuando, en 1.919, Max Weber escribió: "El joven americano no le tiene respeto a nada ni a nadie, a ninguna tradición ni a ningún cargo, pero sí al éxito personal de quien lo ocupa. Es esto lo que los americanos llaman «democracia»" (Weber 97, pág. 219).

La sacralización del éxito personal -como si fuera, por lo general, única o principalmente individual- resulta sólo miope y, a la larga, estúpida. Pero es mucho más nociva la falta de respeto al ser humano común (el no triunfador; para qué hablar del positivamente derrotado), el menosprecio por el hombre de

que habla Horkheimer. Porque cuando se ignora o aún se niega que al hombre, a todo hombre, se le debe respeto por su propia naturaleza no se está alzaprimando lo adquirido sobre lo innato, sino desairando a la dignidad humana.

M39. *Herrera M. 97, pág. 39.*

M40. *Girard 96, pág. 24.*

M41. *Calvo 96, pág. 223*

XII.5. Secularización de las organizaciones socio-políticas.

M42. *Ni siquiera han prosperado los intentos de Adela Cortina por diferenciar los significados de "laico" y "laicista", respecto a la Ética (Ver Cortina 94, págs. 143 y 144), en paralelo al esfuerzo de otros muchos por separar secularismo y secularización.*

Numerosos autores continúan refiriéndose a posiciones laicistas (las suyas propias), a las que llaman laicas. Si se considera la separación entre ambas parejas de conceptos, surge la duda de si no será la falta de voluntad de clarificación el origen efectivo del confusionismo. En efecto, no parece arduo distinguir entre una ética laica, que "no hace ninguna referencia explícita a Dios ni para tomar su palabra como orientación ni para rechazarla", y aquella otra laicista, "que considera imprescindible para la realización de los hombres eliminar de su vida el referente religioso" (Vid. Cortina, loc. cit.).

Tampoco se puede calificar de insuperable la dificultad de diferenciar el secularismo (hermano de la ética laicista), "ideología inmanentista y atea, cerrada a la transcendencia y a los valores religiosos, que rechaza toda relación

entre Dios y el mundo y excluye a Dios, a quien considera «alienante» para el hombre" (P. Pouppard: "Diccionario de las religiones"; referencia tomada de Blazquez 97, pág. 443) y el proceso de secularización que ha conducido a nuestra época, a la que diagnosticaba Max Weber como "tiempo que carece de profetas y está de espaldas a Dios" (Weber 97, págs. 225-226).

Hay cierto aire de familia entre las ideas de tolerancia, laicidad y secularismo. Procede de que algunos de sus apologistas respectivos ponen en circulación nociones sobre cada una de ellas que son casi ridículas, por inverosímiles, ya que nacen como aglutinación de todas las grandes palabras (pequeños conceptos) que se les vienen a la cabeza a sus autores. Ocasión habrá enseguida de ver alguna definición característica de laicidad, tal como nos hemos ya encontrado con otras de tolerancia.

- M43. En cualquier caso, alguna precisión terminológica parece necesaria, a fin de aislar sus diversos componentes. Si no, podemos encontrarnos con párrafos como el siguiente: "La situación en la que, desde hace tiempo, vive Occidente, en la que, cada día más, vive el mundo, es, según se ha dicho muchas veces, de **desacralización**. El proceso comenzó en la baja Edad Media, con las primeras puestas en cuestión del régimen de Cristiandad, y dio un paso adelante con el Renacimiento. Al reto del mundo moderno en su eclosión primera, Lutero -todavía ambivalentemente-, Calvino, en general el protestantismo y, a su modo, San Ignacio de Loyola, respondieron con una primera secularización del cristianismo. Mas la modernidad prosiguió esta desacralización radical, su genuina originalidad según Mircea Eliade; y hemos llegado a un punto que, según piensan muchos, sería, por primera vez en la historia, de **total secularización**" (López Aranguren 70, pág. 101). Naturalmente, habría que explicar qué es la situación de desacralización del mundo, en qué consistió la secularización del cristianismo; características de la moderna desacralización radical y, finalmente, cómo se caracteriza la situación de total secularización.*

M44. Morineau en VVAA. 90, pág. 333.

Este párrafo aparece transcrito en un Manual de "Ética" para alumnos de 4º de Educación Secundaria Obligatoria (Ediciones "La Ñ", Grupo "Arconte", pág. 333), donde se evidencian los estragos que este tipo de ideología es susceptible de producir. El Manual explica a sus jóvenes lectores que "el laicismo se funda en la libertad de conciencia, en la tolerancia mutua, en el reconocimiento y la comprensión del otro, en la dignidad del hombre y en la independencia de las instituciones al resguardo de las influencias dogmáticas y doctrinales. Es el medio para realizar una solidaridad viva, un ofrecimiento de participación para todos y cada uno frente a cualquier espíritu de segregación". Tal como se expone, no se podría sospechar que ese "laicismo" puede llegar a ser una penosa y malévola influencia dogmática y doctrinal que anima un sectario espíritu de segregación y enfrentamiento.

En todo caso, si ha quedado ya acreditado que el laicismo es como un panteón de los dioses laicos del politeísmo axiológico (libertad de conciencia, tolerancia, reconocimiento y comprensión del otro, solidaridad...), aún es más esclarecedor el concepto de educación "tolerante" que expresa el párrafo que el Manual incluye a renglón seguido: "El respeto a la libertad de conciencia de cada uno concierne tanto al niño como al adulto. Uno y otro tienen derecho a descubrir por ellos mismos lo que les parecerán verdades o errores, sin someterse a imposiciones ideológicas del proselitismo unidimensional que pretende configurar sus mentes. El fanatismo nace y se desarrolla desde el adoctrinamiento del pensamiento infantil" (Ibidem). Sólo una cuestión adicional, ¿no será adoctrinar con un "proselitismo unidimensional" hacer creer al niño-alumno que "tiene derecho a descubrir por él mismo lo que le parecerá verdad o error"? ¿No es esa forma declaradamente "no manipuladora" de manipulación y adoctrinamiento la más peligrosa de todas?

La línea que va del sedicente laicismo a cierta concepción de la tolerancia se continúa, inexorablemente, hasta la educación que -quíerese o no- es, esencialmente y entre otras cosas, una praxis permanente de no tolerar -sino corregir- pulsiones, inclinaciones, tendencias, deseos, reacciones primarias... en el educando. Las teorías sobre la educación tolerante suelen olvidar que la educación es un proceso escasamente proclive a la indulgencia y la permisividad, como ya sabía Demócrito, quien observó que "los niños a quienes se les permite no esforzarse, como entre los bárbaros, no aprenderán la escritura, ni las artes ni la gimnasia, ni aquello en que reside en mayor grado la virtud (excelencia): el honor; pues el honor suele surgir principalmente de todo aquello". (Leucipo y Demócrito 98, pág. 246).

M45. Rahner 78, pág. 8.

M46. Blazquez 97, pág. 443.

M47. Weber 97, pag. 210.

M48. *Ibidem*, págs. 205-206. "Excepto algunos de esos niños grandes que frecuentemente se mueven en el mundo de las Ciencias Naturales, ¿quién cree todavía hoy que los conocimientos astronómicos, biológicos, físicos o químicos pueden enseñarnos algo sobre el sentido del mundo o siquiera sobre el camino por el que pueden hallarse indicios de ese sentido, en el supuesto de que exista? Si tales conocimientos tienen algún efecto es más bien el de sacar de raíz la fe en que existe algo que pueda ser llamado «sentido» del mundo. ¿La ciencia camino hacia Dios? ¿Camino hacia Dios ese poder específicamente ajeno a la divinidad?. Que se lo confiese o no nadie puede tener hoy dudas en el fondo de su ser de que la ciencia es ajena a la idea de Dios".

M49. Bobbio 91, pág. 255.

- M50. *J. Locke 94, págs. 41-42: "¿Qué poder puede darse al magistrado para la supresión de una Iglesia idólatra que no sea susceptible de ser usado en algún momento o lugar contra una ortodoxa? No debe olvidarse que el poder civil es el mismo en todas las partes y que la religión de cada príncipe es ortodoxa para él mismo".*
- M51. *Geffré 93, pág. 54: "La garantía de la no intolerancia de estas religiones es la propia laicidad del Estado. No se puede disociar en modo alguno el problema de la laicidad del Estado del problema de la libertad religiosa y del derecho de todas las opiniones a expresarse".*
- M52. *"Este modelo liberal de tolerancia evita pronunciarse respecto de la verdad de las creencias en conflicto y se propone solamente vigilar los límites del ejercicio legítimo de las libertades individuales, se pronuncia por tanto sólo respecto a la legitimidad de las mismas, y restringe a esta función la competencia del Estado" (Herrera M. 97, pág. 42).*
- M53. *No obstante, no haré referencias aquí a este asunto, por haberlo considerado al hablar del proceso de legitimación del poder según N. Luhmann (apartado III. 2. J de este trabajo).*
- M54. *Girard 96, pág. 77.*
- M55. *Citado por Doumergue, pág. 169.*
- M56. *Jellinek, pág. 100.*
- M57. *Como prueba de lo artificioso de la segmentación -inevitable para la claridad expositiva- en las parcelas religiosa, jurídica, filosófica...etc, habrá que dejar asentado que Marsilio de Padua tiene su fundamento y clave interpretativa en el averroísmo. Desde la antropología a la política, defenderá la separación de dos ámbitos vitales; el*

terrenal, regido por los Príncipes temporales, y el de la vida eterna, guiado por los sacerdotes. Si en el primer terreno impera la razón, en el segundo -con toda la violencia de la escisión averroista- sólo la fe (irracional) en la Revelación debe ser tomada en consideración. Únicamente la fe -de ninguna manera la razón- nos puede garantizar la validez de nuestras creencias y la superioridad de la religión cristiana, piensa Marsilio. En un solo golpe, la fe queda desprovista de toda racionalidad y la Iglesia desposeída de cualquier legitimidad para intervenir en asuntos temporales. La Cristiandad, como ideal de fusión de los dos poderes (apoyados uno en cada una de las dos fuentes de aproximación a la realidad; fe y razón), ha entrado en una crisis irreversible.

M58. Como en Marsilio de Padua, la raíz de estas tesis de Ockham ha de rastrearse entre sus convicciones filosóficas. Una vez demolido casi todo el saber y denunciada la imposibilidad de una teología positiva racional, el concepto mismo de "magisterio" queda vacío de contenido; no puede concretarse en una persona (Papa) ni en una comisión de expertos (Concilio), ya que la única certeza religiosa está basada en la fe -en la Revelación- y en ese campo no puede haber "expertos" ni maestros. Se suele subrayar cómo estas tesis ockhamista reaparecen en Kant.

M59. Locke. "Segundo Tratado sobre el Gobierno civil"; V, 26.

M60. Solar 96, pág. 256.

M61. Vid. S.T. II-I, q.94, a.2.

M62. "Los negociantes necesitaban un código moral cuyas prescripciones se originasen no en el conocimiento deductivo de la escolástica medieval, sino en los requisitos admitidos de la empresa comercial. La Iglesia rehusó acomodarse a esto. Y lo que en este sentido es de importancia es el hecho de que los filósofos habían previsto ya lo que la Iglesia se negaba a proporcionar. En verdad que el valor de Voltaire para el negociante fue en este aspecto incommensurable. Su

visión era la filosofía del sentido común del hombre afortunado, por estar él mismo empeñado en grandes empresas, rico y con hábitos de negociante. No era sutil ni refinada. No la adornaba con distinciones finamente tejidas. Estaba, como veremos, saturada de un respeto saludable por la propiedad. Era el punto de vista del honnête homme en su mejor acepción" (Laski 84, pág. 146).

M63. Laski 84, págs. 70-71.

Para expresar con más propiedad la razón última del abandono de la moral cristiana, hay que aclarar que resultaba demasiado rigurosa... precisamente por ser cristiana. En efecto, por más que la Iglesia se haya acercado en determinadas épocas excesivamente al poder y se haya acomodado en la proximidad de los poderosos, la moral cristiana rechaza frontalmente cualquier desigualdad entre los hombres (y, más aún, la explotación de unos por otros), porque el mensaje radical -que aflora irremediabilmente, una y otra vez- es de hermandad universal.

La moral que la nueva burguesía precisa es una moral plural y discriminatoria; con prescripciones muy precisamente diferenciadas para cada clase social. En ese sentido, es rigurosamente exacta la sustitución de la religión por el comercio, también en la fundamentación de la moral: "El siglo XVIII consiguió una separación entre la religión y la moral que hizo diferente la sustancia de cada una para las distintas clases sociales. La religión se convirtió en un asunto privado entre el ciudadano y su dios o iglesia en el caso de quienes tenían una posición; en el del pobre se hizo una institución con el contenido social de una necesidad para el orden público" (Laski 84, pág. 147).

El democratismo de muchos de los ilustrados tiene un desarrollo más bien escaso. El respeto de Voltaire por los ciudadanos comunes es bien pequeño y su altruismo no va demasiado lejos. Un mundo burgués bien ordenado es un mundo claramente escindido. Ni juntos ni -mucho menos- revueltos. Voltaire no

es especialmente partidario de regímenes democráticos populares: "Yo no aprecio el gobierno de la canalla", repite él en 1000 pasajes. Veánse sus cartas al rey de Prusia" (Chateaubriand, pág. 352). Sin embargo, tiene unas ideas muy claras sobre la génesis económica del "populacho" y la necesidad "social" de no redimirle de su ignorancia. Para el pueblo, pues, es menester una moral no precisamente emancipadora o transformadora: "Yo entiendo por pueblo, el populacho, cuya subsistencia depende únicamente del trabajo de sus brazos, sin tener otros recursos. Dudo que esta clase de ciudadanos pueda tener jamás ni capacidad ni tiempo para instruirse: se morirían de hambre, antes de poder llegar a ser filósofos. Paréceme de toda necesidad el que haya villanos ignorantes. Si, a imitación mía, hiciéseis trabajar una propiedad o una hacienda, y tuviéseis muchos arados que hacer surcar, pensaríais como yo" (Correspondencia de Voltaire. Carta a Damilaville, 1741; Ibidem, pag. 353).

Desde Benito Espinosa era un lugar común entre los "intelectuales" que los caminos de la salvación habían de ser necesariamente divergentes para el sabio y el ignorante. Por eso, la religión cumple una función globalizadora (para la "aquendidad" y la "allendidad"; para la inmanencia y la moral, por un lado, y también para la trascendencia y la escatología, por otro), pero, aclaremos, sólo para el ignorante, no para el sabio: "El vulgo es terrible cuando no tiene miedo; no es de extrañar, por ello, que los profetas, mirando por la utilidad común, y no por la de unos pocos, hayan recomendado tanto la humildad, el arrepentimiento y el respeto. Pues, en realidad, quienes están sujetos a esos afectos pueden ser conducidos con mucha mayor facilidad que los otros..." (Espinosa 84, pág. 319. Parte Cuarta, Proposición LIV, Escolio).

La tolerancia, pues, es perfectamente compatible con la desigualdad entre "quienes están sujetos a estos afectos" ("el vulgo") y "unos pocos", que no necesitan humildad, arrepentimiento o respeto. (En la distancia, ya no mucha, se ve venir a Nietzsche).

- M64. *Laski 84, pág. 59.*
- M65. *Leibniz 66, pág. 61: "Es inútil resistir, no hay que hacer nada, pues no se evita lo que es fatal; ni el que se impone trabajos y penalidades consigue lo que el cielo le niega, ni el perezoso puede impedir lo que el cielo le otorga".*
- M66. *Campanella 56, pág. 60.*
- M67. *Lecler 69, Tomo I, pág. 259.*
- M68. *Marías 83, pág. 272.*
- M69. *Implícita en el pensamiento de Marías está, a mi parecer, la negativa a aceptar una doble vara de medir, según que las verdades a "probar" sean de "ciencia" o de "fe". Si se comprueban las razones aportadas por Fontenelle (1.921, págs. 138 y 139) para "probar" la existencia de hombres en otros planetas, se apreciará que, con la misma exigencia de rigor intelectual, podríamos "demostrar" las más extravagantes supersticiones: "Todas las pruebas que se pueden desear en semejante asunto, todas, las teneis: la semejanza completa de los planetas con la Tierra, que está habitada; la imposibilidad de imaginar ninguna otra finalidad para que hubiesen sido creados, la fecundidad y la magnificiencia de la Naturaleza, ciertos cuidados que parece haber tenido respecto a las necesidades de sus habitantes, como haber concedido Lunas a los planetas alejados del Sol, y más Lunas a los más alejados, y, lo que es más importante, todas las razones están de este lado y absolutamente ninguna del otro, y no podríais imaginar el menor motivo de duda, como no sea adoptando los ojos y el espíritu del vulgo. En fin, suponiendo que existiesen los habitantes de los planetas, no podrían manifestarse con más señales ni con señales más sensibles..."*
- M70. *Laboa 96, pág. 263.*

- M71. *Vid. en Navarro-Valls 96, pág. 188.*
- M72. *Tomado de Blazquez 97, págs. 443-444.*
- M73. *Gémolo A.C., citado por Navarro-Valls 96, pág. 191.*
- M74. *Tal como dice Laski (84, pág. 147), Voltaire "se dio cuenta perfecta de que los hombres a quienes priva de la propiedad necesitan consuelo de alguna especie; por eso buscó todas las razones de por qué la esperanza de salvación futura debería prometerse a condición de que fuesen pacíficos y duros para el trabajo, y de que se portasen bien en este mundo".*
- M75. *Rousseau 87, págs. 356-357.*
- M76. *Ibidem, pág. 360.*
- M77. *Diderot 75, pág. 118.*
- M78. *También es coincidente esta posición con la interpretación moralizante (o, más bien, des-moralizante) de la conocida sentencia de Dostoyevski, "si Dios ha muerto, todo está permitido".*

Uno de los más sugerentes desarrollos de la convicción del inmoralismo inherente al ateísmo lo lleva a cabo Campanella en su concepción evolutiva (cíclica) y cuasidialéctica de la historia de las religiones y las sectas. La moral toca fondo (inmoralidad absoluta) cuando los hombres pierden la fe -en el ineludible proceso de degeneración religiosa-, lo que impulsa la reforma moral y la regeneración religiosa: "Todas las religiones y sectas tienen su ciclo, como las repúblicas, de monarquía viene la república popular, y de ésta a uno pasa, luego a muchos y más tarde a todos, por la misma y diversas vías. Así, cuando

las sectas llegan al ateísmo, nace la última malparanza del pueblo y el extremo de la ira de Dios, y retornan al bien penosamente. Cuando llegase a negar la providencia divina o la inmortalidad del alma, se aparece reforma o cambio necesariamente, porque los pueblos y los príncipes pierden el freno de la conciencia, y aquéllos tórnanse sediciosos, y éstos, tiranos, y entonces a cualquier legislador bueno o no bueno reciben fácilmente con avidez, etc..." (Campanella 1.956, págs. 60 y 61; aforismo 86).

M79. *Voltaire* 97, pág. 27.

M80. *Diderot* 75, pág. 121.

M81. *Ibidem*, pág. 120.

M82. *Locke* 94, pág. 55.

M83. *Ibidem*, pág. 57.

M84. *Tomado de Peces Barba* 88, pág. 151.

M85. *Weber* 97, pág. 218.

M86. *Rorty* 96, pág. 241.

M87. *Para ser precisos, desde el imperativo de la frivolidad. Bastará con considerar que, a renglón seguido del párrafo citado, dentro del contexto de su ensayo acerca de "la prioridad de la democracia sobre la filosofía" (o, por mejor decir, de la priorización de cierta provechosa convivencia sobre los principios), sentencia Rorty lo siguiente respecto a las obligaciones de los ciudadanos: "Deben abandonar o modificar sus opiniones sobre cuestiones de importancia última, las opiniones que hasta entonces han dado sentido y razón a su vida, si*

estas opiniones comportan una acción pública que no puede estar justificada para la mayoría de sus conciudadanos" (Ibidem, págs. 239 y 240).

La pertinencia de esta observación puede ser mejor apreciada si se tiene en cuenta que el imperativo de la frivolidad; la negativa a tomarse nada en serio (a ser un "dogmático" o un "fanático", por tener valores fijos, principios o criterios) converge con el imperativo de la tolerancia no sólo en Rorty, sino en muchos sectores del pensamiento posmoderno y relativista actual.

M88. Laboa 96, pág. 263.

M89. Blazquez 97, págs. 269-270.

Por más que los movimientos pendulares sean en la historia del pensamiento tan reiterados como explicables, tal vez hoy haya transcurrido un lapso de tiempo suficiente como para colocar en su perspectiva conjunta al clericalismo y al anticlericalismo respecto a la cultura. Probablemente, los antagonistas de las primeras batallas por la laicidad de la cultura no estaban en condiciones de comprender que el proceso entonces en curso consistía en la recuperación de la autonomía cultural por la sociedad civil. Tampoco era históricamente acertado hablar de una previa invasión eclesiástica de todos los campos del saber, sino más bien de una tutela cultural que se había prolongado más de 1000 años, forzada por el hundimiento y desaparición de la cultura antigua, calamidad no imputable a la Iglesia.

Las reivindicaciones de libertad científica, educativa, política, etc., encontraron -especialmente por la forma en que se expresaron- una oposición que hoy puede calificarse de tan poco razonable como las exageraciones de los secularizadores. En todo caso, sirva esta mínima reflexión histórica para argumentar que el laicismo es un movimiento moderno; es decir, de la Modernidad, pero hoy debe considerarse tan obsoleto como el clericalismo.

- M90. *Rousseau 87, pág. 361.*
- M91. *D'Alembert 65, pág. 22.*
- M92. *Ver el sentido de la palabra "infiel" en Voltaire ("Carta sobre los ingleses") y su pintoresca reducción de la infidelidad al incumplimiento de las obligaciones comerciales.*
- M93. *Locke 94, pág. 53 ("Carta sobre la tolerancia").*
- M94. *Marx 97, pág. 26.*
- M95. *La prefiguración por Marsilio de Padua de tesis kantianas respecto a cuestiones jurídicas puede proceder de la común visión del derecho como norma racional de carácter formal.*
- M96. *Camps 96, págs. 140-141.*
- M97. *Giner 95, pág. 147.*
- M98. *Campanella 56, pág. 26.*
- M99. *Bueno 96, pág. 85.*

XIII. LA TOLERANCIA COMO ESTRATEGIA DEL PODER. (N)

XIII.1. Equidad.

- N1. *Por donde se vislumbra una vinculación de la equidad con la corrección fraterna, en su común perspectiva de opciones benevolentes, frente a la mera intransigencia/rigor en la observancia de la ortodoxia/ley.*
- N2. *Cervantes 60, pág. 1.416. "Don Quijote de la Mancha", Parte II, capítulo XLII.*
- N3. *Aristóteles 67, págs. 1.237-8. "Ética a Nicómaco" V, 10 (1.137b).*
- N4. *Ibidem, pág. 1.238.*
- N5. *Aristóteles 67, pág. 145. "Retórica" I, XIII (1.374a).*
- N6. *Con el frescor de la sabiduría más popular, aunque no sea un alto ejemplo literario, la auténtica peripecia de Icaro ha sido bien explicada en nuestra zarzuela, concretamente en "Luisa Fernanda", de Federico Moreno Torroba y Guillermo Fernández-Shaw, a cuyo acto segundo corresponde la siguiente narración:*
- "Hubo un tonto en mi lugar
que se creyó golondrina;
un día se echó a volar
desde lo alto de una encina.
Bien se puede suponer
cómo acabó la proeza:
sobre un hito fue a caer
y se rompió la cabeza".*

N7. *Campanella 56, págs. 39 y 40.*

N8. *Ibidem.*

N9. *Aristóteles 67, pág. 1.238.*

N10. *Ibidem (1.137b).*

N11. *Idem.*

N12. *Suarez 1.971-72; Libro VI, capítulo 6.4.*

N13. *Garzón 93, pág. 128.*

N14. *Ricoeur 96, pág. 285.*

Hay que recordar que la prudencia ocupa el puesto central de la teoría aristotélica de las virtudes, lo que ocurre también en Santo Tomás (S. T. I-II, q.57, a.5; y q.61, a.2).

A diferencia de Kant -que ubicará los mandatos de prudencia en el ámbito de los imperativos hipotéticos, no estrictamente morales (cálculo prudencial)- la moral aristotélica tiende a ser "prudente". Conviene también revisar cómo la moral kantiana ("imprudente") conduce al "fiat iustitia et pereat mundus", al rigorismo de los motivos del obrar moral, al consiguiente enfrentamiento de virtud y satisfacción, y a la inhumana moral de la convicción (ver Weber 98, págs. 160-161 y, sobre todo, 163-167 y 175-177), que puede acabar en el fanatismo de la virtud o en la "extravagancia mística" que denuncia Th. Reid ("Los principios de la acción", págs. 52 a 54), a partir de la cual los hombres, según Reid, tenemos que escoger entre ser tontos o bellacos.

La problemática de la phrónesis procede de su carácter intelectual, que determina su estrecha dependencia del conocimiento, entendido éste como capacidad de razonamiento y, al mismo tiempo, como contenido cognoscitivo concreto. La equidad vendría a ser una aplicación especialmente prudente de la justicia, trascendiendo lo que de ordinario se entiende por justicia (es decir, la ley).

La afirmación central acerca de la regulación prudente, equitativa, de la justicia puede encontrarse en el capítulo VIII del Libro X de la "Ética a Nicómaco" (1.178 b), cuando Aristóteles dice: "Hay que colocar en segundo lugar la vida conforme a las virtudes morales, porque las actividades que ella pone en juego son puramente humanas. En efecto, los hombres practican entre ellos la justicia, la valentía, igual que las demás virtudes, en sus transacciones, relaciones o tratos, en los actos de toda naturaleza, en los estados de pasión, cuando acordamos a cada uno lo que le conviene; todas estas operaciones, según la opinión común, constituyen la vida humana (...) La prudencia, en efecto, le está íntimamente unida, lo mismo que la virtud moral va unida a la prudencia, puesto que los principios de la prudencia son conformes a las virtudes morales, y lo que en estas últimas es satisfactorio procede de la prudencia" (Aristóteles 67, pág. 1.305).

- N15. *Así, por ejemplo, en la enseñanza, según la actual regulación de la LOGSE. Entre los criterios de evaluación incluidos en la enseñanza obligatoria (E.S.O.) hay determinadas pautas que pretenderían atemperar las exigencias a los alumnos en función de su extracción social, ambiente cultural, medios disponibles (capacidad económica) etc. Naturalmente, estos loables criterios, al entrar en contradicción con la competitividad del sistema económico-social, devienen inviables y tal contradicción es resuelta con la invención de un nuevo derecho constitucional (a la "presunción de sapiencia" por parte del alumno) y con el aprobado universal.*

N16. *La versión de Lucas (19, 11-26) sobre la misma idea; es decir, la "parábola de las 10 minas", es menos aplicable al caso, porque todos los intervinientes reciben la misma cantidad de bienes (una mina, a cada cual) y el premio o reprobación depende del mayor o menor rendimiento obtenido del mismo caudal inicial. En cualquier caso, se subraya la doctrina básica de que cada uno debe responder de aquello que, efectivamente, se le ha entregado.*

N17. *Marcuse 70, pág. 94.*

N18. *Bobbio 91, págs. 251-2.*

Encuentro particularmente bondadoso el comentario crítico de Bobbio sobre Marcuse. Principalmente, porque parece dar por hecho que los términos "progresista" y "reaccionario" son significativos cuando se aplican sobre las ideas, y aun tienen una significación operativa, clara. En cuanto intentáramos profundizar en las suplenias de esos términos; qué es progresista, hacia qué o dónde "se debe" progresar..., veríamos que el grado de intolerancia y sectarismo de las expresiones de Marcuse es mucho mayor del que Bobbio denuncia. En definitiva, se trata de que debemos tolerar las ideas "buenas", que son las "progresistas"; esto es, las que se conforman a mis criterios (o a los criterios míos y los de "los míos"). No puedo asegurar que el tan denostado Tomás de Torquemada (1.420-1.498) tuviese convicciones más terminantes.

N19. *Ver, por ejemplo, J. P. Sartre, "Verdad y existencia" (Paidós, 1.996) y, sobre todo, la declaración de su compañera, Simone de Beauvoir: "La verdad es una; el error es múltiple. No es casual que la derecha profese el pluralismo" (Citada por Jean Bauberot 93, pág. 88).*

N20. *Aristóteles 67, pág. 1.238 (1.137b).*

N21. *Op. cit., pág. 145. "Retórica" I, 13 (1.374 b).*

N22. *Ibidem.*

XIII.2.Misericordia, gracia y perdón. Omisión del castigo e indulto.

N23. *Leucipo y Demócrito 98, pág. 234. Fragmento 730, procedente del "Florilegium", de Juan Estobeo.*

N24. *Cervantes 1.960, pág. 1.416.*

N25. *Séneca, pág. 239. "De la clemencia", Libro I, II.*

N26. *No es previsible que quienes más resuelta y afirmativamente contestarían a esa pregunta estuvieran dispuestos a mantener la coherencia de los principios en esta otra cuestión: ¿Debería el Gobierno, en la tramitación de los indultos solicitados por diversos condenados en la primera causa de los G.A.L., consultar a los familiares de sus víctimas, a los grupos (o banda) a los que aquéllos pertenecían y a las Asociaciones en las que se integran sus familiares?.*

N27. *Legendre 92, pág. 23.*

N28. *Giner 96, pág. 49.*

N29. *Marcus 93, pág. 167.*

N30. *La contradicción entre cualquier discriminación (por supuesto, positiva) y el principio de imparcialidad vulnera, en concreto, el reconocimiento constitucional de la igualdad de los ciudadanos (reverso, para la ciudadanía, del anverso que es la imparcialidad del Estado).*

Muy recientemente, un Partido político ha planteado cuotas femeninas obligatorias (40%), en determinadas áreas y circunstancias que no hacen al caso. Los expertos en Derecho constitucional opinan que, posiblemente, semejante propuesta podría superar la barrera del artículo 14 ("Los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna..."), precisamente por tratarse de una discriminación positiva. Pero, continúan, de ninguna manera un sistema de cuotas podría dejar de vulnerar el artículo 23.2 de la Carta Magna cuando garantiza que los ciudadanos "tienen derecho a acceder en condiciones de igualdad a las funciones y cargos públicos...".

N31. Ricoeur 96, pág. 280.

N32. *Por supuesto, el Estado no es aséptico; tiene una ideología "de mínimos", que tiende a parecer "formal", comparada con la ideología "de máximos" de los grupos contrapuestos. El que el Estado no sea aséptico no le impide ser tolerante, en el sentido de imparcial, porque precisamente el valor de la neutralidad es uno de los que componen, formalmente, su protocolo de mínimos. Naturalmente, la ideología de base del Estado es mucho más próxima a las ideologías e intereses de unos ciudadanos (y grupos de ellos) que a las de otros. La neutralidad viene a reducirse, entonces, a la abstención o renuncia a asumir abiertamente partidismo o posición favorable para unos intereses frente a otros.*

En todo caso, cuando los Estados son particularmente "parciales", esta característica crea problemas operativos graves, por entrar en contradicción con funciones esenciales del propio Estado. Por ejemplo, las inquietantes crisis "económicas" (por lo menos, económicas) de Japón y Rusia en la actualidad (verano de 1.998) tienen difícil solución porque ni en uno ni en otro caso el Estado es neutral, sino representante de oligarquías político-financieras... y hasta, en ambos casos, de poderosas mafias.

- N33. *Espinosa, pág. 255. Parte III, Definición XXXIV.*
- N34. *Ibidem, pág. 224. Parte Tercera, Proposición XLI, Escolio.*
- N35. *Solar 96, pág. 70.*
- N36. *Algunos datos históricos sobre lo que anteriormente fue el Ministerio de Justicia ayudarán a una más clara visión de este asunto. La Justicia, unida a la Gracia, -y, por cierto, pospuesta a ella- no aparece hasta la Constitución de 1.812, con el Ministerio "de Gracia y Justicia". Tal Ministerio no tuvo un desenvolvimiento administrativo aceptable hasta finalizar el primer tercio de siglo XIX , tras la muerte de Fernando VII.*

Previamente a ello -y a la imposición de topes al poder real por el parlamentarismo constitucional- el rey tenía el derecho de conceder beneficios especiales a quienes quisiera, sin limitación. La última etapa de estas "gracias" fue la de las denominadas "gracias al sacar" o privilegios concedidos a personas determinadas por "consideraciones particulares", a fin de excluirlas de la observancia de leyes o capacitarlas para realizar acciones de ordinario prohibidas por el ordenamiento legal. La escandalosa vulneración del principio de igualdad se comprende mejor si se añade que las "consideraciones particulares" por la que un ciudadano podría librarse del servicio militar, no pagar impuestos, obtener un título nobiliario o, incluso, recibir grados universitarios, consistían en el pago de ciertas cantidades.

Este apunte histórico puede mostrar, una vez más, que el régimen de tolerancia es connatural con la ausencia de unos principios de igual libertad y florece en medio de los privilegios y las desigualdades.

También puede ser la tolerancia desde el poder o gracia un buen ejemplo de cómo lo tolerado no siempre es un negocio bilateral (tolerante/tolerado), sino

que hay otros afectados. Durante mucho tiempo se justificó la concesión de esos privilegios alegando que se hacían "sin perjuicio de terceros". Nadie en su sano juicio defendería que las exenciones tributarias concedidas a fusiones o adquisiciones de grandes patrimonios empresariales de cientos de miles de millones de pesetas no repercuten en los demás contribuyentes (es decir, en los contribuyentes efectivos) o, alternativamente, en los presuntos beneficiarios de protección pública.

O, en un terreno menos obvio, no se puede ocultar que la desequilibrada situación de la Seguridad Social -que pone en peligro el cobro de sus pensiones por quienes han pasado toda su vida cotizando- tiene como causa parcial el conjunto de medidas populistas y demagógicas (de "gracia") que sucesivos Gobiernos han venido tomando, concediendo pensiones -con cargo a la Tesorería de la Seguridad Social- a miles de personas que nunca habían contribuido. Así, la tolerancia para unos se torna en mayor rigor para otros.

N37. Cuando las Asociaciones de vecinos y Agrupaciones progresistas reivindican la libertad para un pequeño traficante de droga -encarcelado, ahora por un delito cometido hace años y ya "rehabilitado"- no solicitan; exigen. Para ello, ensalzan el comportamiento del reo y vituperan a sus jueces, produciendo una variante del juego de los despropósitos; la criminalización de las víctimas (o de los jueces, que las representan) y la victimación del delincuente.

N38. Perdido el sentido exclusivo de "indulgar" (perdonar) y existiendo la dualidad perdonar-favorecer, parece de estricta necesidad precisar el significado de "indulto" en cada uso (por lo menos, en los actos más relevantes), salvo que queramos aprovecharnos de la equivocidad.

No es decente seguir jugando con los buenos sentimientos de la ciudadanía, aprovechándose de la ambigüedad buscada de la palabra "indulto". Si el indulto parece referirse al perdón, a un ejercicio de misericordia respecto a

unos delincuentes (culpables, condenados y contritos), muy pocas personas se opondrán a su concesión.

Pero cuando el ministro portavoz del Gobierno asegura que se puede "técnicamente" conceder el indulto a dos antiguos miembros del Gobierno "sin necesidad de que lo pidan", se trasluce a las claras que se está tratando no de perdón, sino de favor, de premio. Tampoco se piden (por lo menos, expresamente) los premios literarios, los sillones de las Academias o las condecoraciones. Así planteada la cuestión, probablemente la acogida popular de esa medida sería diferente. Al fin de cuentas, cada cual tiene sus propios candidatos para apuntarse a los premios... si es que se celebra un sorteo.

N39. *Diderot y D'Alembert, pág. 140.*

Aun sin estar en modo alguno de acuerdo con la tesis de que la utilidad pública (perspectiva únicamente social y confesadamente utilitarista) sea la única medida de las penas (ni, menos aún, su única finalidad), y sin poder tampoco compartir que la justicia tenga por objeto exclusivo la conservación de la sociedad, hay que reconocer que este llamamiento a la prudencia política debe mover a la reflexión.

En circunstancias extremas -en una transición política, por ejemplo- el número de culpables (y su fuerza conjunta) son de tal consideración que el poder no es bastante fuerte como para permitirse castigar a los antiguos culpables. En consecuencia, el indulto (o, más bien, amnistía, en este caso) es una imposición de prudencia política más que una auténtica medida de gracia (misericordia). Pero éste es un uso alejado de la raíz del indulto; aquí no hay perdón, sino cálculo y comparación de fuerzas; no misericordia o generosidad, sino prudencia.

También la tolerancia se dice, a veces, en esta impropia acepción de aceptación de la forzosidad, abrazo al destino o resignación ante lo inevitable. La prueba de que tales indultos y tolerancias ni son genuinos ni plenamente voluntarios se puede encontrar en el hecho de que las situaciones configuradas cesan tan pronto como se modifica la correlación de fuerzas. (Pueden servir de ejemplo los esfuerzos que se están llevando a cabo en Chile y Argentina para derogar -indirectamente- las correspondientes leyes de "punto y final". Se trata de que sea "punto y seguido", retornando a aquel "punto suspensivo" de la amnistía general con la que acabó la dictadura militar.

En situaciones muy diferentes a las de postguerra civil, por más que se aluda a fracturas sociales, la concesión de indultos en razón del número o fuerza de los condenados -o de quienes les apoyan- significa una puesta entre paréntesis del Estado de derecho, que abre vías para nuevos indultos tan lógicos como inexorables. (Al fin de cuentas, si el indulto a los miembros del GAL se concediera porque -como decía la Enciclopedia- "se trata de un gran número de culpables", de muchos más culpables se tratará cuando se plantee el indulto -hablando con rigor, amnistía- de los presos de E.T.A. Lo que no se ha de demorar ya mucho).

N40. Ricoeur 96, pág. 322.

N41. Ibidem, págs. 325 y 326.

N42. Espinosa 84, pág. 251.

N43. Ibidem, pág. 318.

N44. Ibidem, pág. 319.

N45. Legendre 92, pág. 30.

"Choach" es transcripción de la palabra hebrea que designa el holocausto nazi del pueblo judío.

N46. Leibniz 66, pág. 91.

El texto de la fábula, en su parte primera y esencial, es el siguiente: "No sé qué ermitaño, como embriagado por la profundidad de sus meditaciones, se puso a quejarse seriamente de que un número tan grande de criaturas estuvieran destinadas a perderse. Se dirige, pues, a Dios con sus oraciones, hace ver la sinceridad de su deseo, y dice: «¡Oh Padre nuestro!, ¿podéis considerar fríamente la pérdida de tantos hijos vuestros? ¡Oh, perdonad a estos desdichados demonios que arrastran consigo tantas almas al infierno!».

Al que así pedía a grandes voces, el Todopoderoso le respondió tranquilamente, con ese rostro que serena el cielo y las tormentas: «Veo, hijo mío, la simplicidad de tu corazón, cierro los ojos sobre los excesos de tu pasión y, lo que es más, no me opongo en modo alguno a ello: haz que haya algunos que pidan que se les perdone».

Entonces el ermitaño, en adoración dijo: «¡ Sed bendecido, Padre de toda misericordia, fuente inagotable de gracia!. Y ahora, con vuestro asentimiento, me marchó al encuentro de este miserable que es causa de su desventura y de la de los otros, que desconoce aún la dicha de este día».

Llegado a presencia del Príncipe de los demonios, huésped no raro para él, lo encuentra y, echándose inmediatamente sobre él, le dice: «¡Oh, qué dichoso eres, qué feliz es este día en que la puerta de la salvación, que te estaba cerrada casi desde el origen del mundo, está abierta!. ¡Ve ahora y quejate de la crueldad de Dios, ante quien la petición de gracia de un miserable ermitaño en favor de los rebeldes de tantos siglos ha sido eficaz!».

El Príncipe de los demonios, semejante a quien se indigna, en la actitud de quien amenaza, le contestó: «¿Y quién te ha constituido a tí en mandatario nuestro? ¿Quién te ha determinado a una misericordia tan necia? Sabe, imbécil, que nosotros no tenemos necesidad ni de que tú intercedas, ni de que Dios nos perdone»".

- N47. *Ya en la equidad, nos enfrentamos con el vértigo de una justicia "más allá de la justicia", que parece apelar a la justicia-en-sí o al juicio divino (y de ahí el vértigo, cuando se pretende aplicar semejante justicia por los hombres).*

Esa fundamentación teórica del indulto parece cada día más excesiva y de funestas consecuencias, en lógica jurídica. Indultar a alguien apelando a la pura conveniencia política -sin pretensión de fundamentación jurídica- es más sensato que apelar a una "justicia extralegal", porque ese argumento exige la inmediata apreciación de injusta para la situación que el indulto remedia y corrige; bien fuese injusta por haberse aplicado injustamente la ley o por haber aplicado correctamente (en lo formal, procesal) una ley injusta.

- N48. *En el momento de la adoración de la Santa Cruz, el soberano recibía, en una bandeja, los expedientes correspondientes a un condenado a muerte por cada Audiencia (civil) y cada Capitanía general (militar). El rey pronunciaba la siguiente fórmula: "Os perdono para que Dios me perdone". (Curiosa forma de privatizar los beneficios de la misericordia pública).*

- N49. *A sensu contrario, la escena de multitudes exigiendo a gritos "¡libertad!" a la puerta de la cárcel en que van a ingresar dos compañeros de Partido, evoca, sin nostalgia alguna, pretéritas situaciones predemocráticas, en las que era preciso demandar libertad para represaliados políticos. Esa impresión se acrecienta si, además, se niega haber cometido delito y se culpa al poder ejecutivo de haber*

instrumentalizado al poder judicial (Tribunal Supremo) para cometer tal "iniquidad".

N50. *Ver Cicerón 1919, págs. 38-39: "Habiéndole propuesto cierto individuo enseñarle un procedimiento recientemente descubierto para recordar, respondió: «Preferiría aprender a olvidar»".*

N51. *Voltaire 97, pág. 69 ("Tratado sobre la tolerancia", capítulo XVIII).*

La conclusión -insistentemente reiterada por muchísimos autores- es que la intolerancia (el fanatismo, en el texto) no es tolerable (merecedora de indulto). A veces, resulta ser lo único intolerable; principio moral y político que considero autoexplicativo.

Sugiero una revisión sobre los razonamientos de Voltaire, en el texto, para comprobar su hilazón argumentativa y su fuerza demostrativa (que, por lo demás, es la habitual en la obra de la que el párrafo ha sido extraído).

N52. *Giner 96, pág. 49.*

XIII.3. Suavidad y dulzura en el ejercicio del poder.

N53. *Es decir, la dimensión más político-jurídica de la tolerancia, distinguible de la vertiente ética (horizontal, en el sentido de "inter pares" o recíproca) de la propia tolerancia. Esta dimensión política puede ser, en su verticalidad, "ascendente" (tolerancia de los ciudadanos respecto al Estado) y "descendente" (tolerancia del Estado para con los ciudadanos). La ascendente tiene que ver con el problema de la legitimación del poder; la descendente es más jurídica y se refiere al ejercicio "tolerante" de aquél.*

- N54. *Weber 98, pág. 83.*
- N55. *Séneca, Ob. comp., pág. 51, "De la ira", I, VI.*
- N56. *"Manifiesto de los tres Estados", de Enrique de Navarra. Tomado de Peces Barba 88, pág. 138.*
- N57. *Maquiavelo 70, pág. 84.*
- N58. *Diderot y D'Alembert, pág. 141.*
- N59. *Marcus 93, pág. 166.*
- N60. *Lecler 69, Tomo II, pág. 158.*
- N61. *Girard 96, pág. 24.*
- N62. *Joblin 93, pág. 31.*
- N63. *Herrera M., pág. 41*
- N64. *Navarro C., "Vida Nueva" 1.978, págs. 8 a 10.*

En el último párrafo del apartado I.3 me he referido a la definición de tolerancia que da la UNESCO, según la cual es "la virtud que hace posible la paz" (Ver también la nota B.53).

XIII.4. Desacralización del poder civil.

- N65. *Girard 95, pág. 325.*

- N66. *Weber 97, pág. 86.*
- N67. *Maquiavelo 70, pág. 59.*
- N68. *Markovits 93, pág. 122.*
- N69. *Vid. Carro V. 44, Tomo II, especialmente capítulo V.*
- N70. *Ver Doumergue, pág. 170, nota 6, con cita de Osgood.*
- N71. *Fetscher 95, pág. 39.*
- N72. *Erasmus 66, págs. 85-87; 105-109; 137-144.*
- N73. *"Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo «Oblígaos a entrar» (Lucas 14,23), donde se prueba por varias razones concluyentes que no hay nada más abominable que hacer conversiones a la fuerza, y donde se refutan todos los sofismas de los Convertidores a la fuerza así como la Apología que San Agustín hizo de las persecuciones".*
- N74. *Se trata del Edicto de Nantes, de 13 de abril de 1598, del que se acaba de cumplir el cuarto centenario. Fue revocado en 1685, constituyendo ambos hechos dos momentos cruciales de la historia de Francia, que sirven para ilustrar la utilización de la religión y las cuestiones religiosas al servicio de la razón de Estado. El Edicto, promulgado por Enrique IV, había sido posibilitado por su conversión al catolicismo ("París bien vale una misa"), en 1593 y su absolución por el Papa, en 1595, con levantamiento de la excomunión. La tolerancia no hubiere podido ser impuesta en un país mayoritariamente católico por un rey hugonote. El Edicto de Nantes es un documento político, que pone al Estado por encima de las diferentes confesiones cristianas.*

En 1.685, Luis XIV, consciente de su fuerza, creyó llegado el momento de unificar la religión del Estado por encima de cualquier disidencia y, aunque obtuviera el apoyo de una parte del clero francés -especialmente el galicanista-, en nada benefició a la religión católica (ni, por supuesto, a la calvinista).

En la perspectiva de los políticos -y, sobre todo, de los politólogos, desde Marsilio de Padua, Maquiavelo, Campanella, etc.- la religión puede ser utilizada de acuerdo con la razón de Estado. En ese sentido, fraguar la unidad religiosa -como hace Luis XIV, o habían llevado a cabo antes en Inglaterra con el "Acta de Uniformidad"- puede ser tan "político" (o más) que practicar la tolerancia. Ya había observado Campanella (aforismo político 112) que "la división de la religión, bien que no predique contra el Estado, arruina el imperio... Por eso, toda división es odiosa y con el tiempo y ocasión trae mal, y, sobre todo, la división de la religión, que divide los ánimos. (Campanella 70, pág. 75). Lamentablemente, es forzoso añadir que, en la utilización de la religión por el poder (sobre todo, si aquél tiende a ser absoluto), suele ser más fuerte la inclinación a la uniformidad que al pluralismo.

N75. *Tomado de Peces Barba 88, págs. 142-143.*

N76. *Campanella 70, págs. 55 y 62-64.*

N77. *D'Alembert 65, págs. 25-26. Tal vez sea oportuno recordar que la declaración sobre la infabilidad del Papa data de 1.871 por lo que, en 1.759, ciertamente constituía una opinión.*

N78. *La tesis de la irrelevancia social de la religión del Soberano es un tópico ilustrado. Siguiendo su costumbre de dar doctrina aprovechando toda ocasión, Voltaire aporta -muy al final de su biografía de Carlos XII- noticia acerca de su tibio luteranismo. La introducción es reveladora: "En cuanto a su religión,*

aunque los sentimientos de un príncipe no deben influir sobre los demás hombres..." (Voltaire 1.932, pág. 340).

N79. Campanella 1.956, pág. 75.

N80. Vitoria: *"Relectio 2 de potestate Ecclesiae"*: "... sic potestas illa communiter a natura datur, omne autem naturale est commune, et primo convenit vel speciei, vel communitati, ut esse morale hominis".

N81. Soto: *"De iustitia et iure"*, libro IV: *"Nam etsi ambae (potestates) a Deo procedant non tamen altera pars alteram, sed variis modis; prior scilicet (spiritualis) a Deo immediate; posterior vero (civilis) mediante lege naturae per civilem rempublicam"*.

N82. Suárez 65, págs. 22 y 23 *"Principatus politicus"*. Cap. II: *"Utrum principatus politicus immediate a Deo sit, seu ex divina institutione"*. *"Indudablemente, el derecho natural otorga de suyo inmediatamente este poder a la comunidad (...) Se sigue finalmente de esta tesis que ningún rey o monarca recibe o ha recibido (de ley ordinaria) el poder político directamente de Dios o por institución divina, sino mediante la voluntad y la constitución humana. Este es el egregio axioma de la teología, no por burla, como propala el rey (Jacobo I de Inglaterra), sino de verdad. Debidamente entendido es certísimo y muy necesario para comprender los fines y los límites del poder político"*.

También, Suárez, op. cit., pág., 122: "En virtud del derecho natural no existe inmediatamente en una persona particular ningún poder para mandar o regir a otros, sino que existe en la comunidad".

N83. La expresión *"libertad de conciencia"* se generaliza en Francia, a partir de 1.560. La primera gran obra literaria en que aparece en castellano es *"El Quijote"*, segunda parte, año 1.615, en el episodio en que Sancho se encuentra con Ricote,

un morisco paisano suyo, que -al fin de su gobierno- le narra su expulsión de España en 1.609, cómo pasó a Francia, luego a Italia y, finalmente, a Alemania, donde le "pareció que se podía vivir con más libertad, porque sus habitantes no miran en muchas delicadezas: cada uno vive como quiere, porque en la mayor parte de ella se vive con libertad de conciencia" (Cervantes 1.960, pág. 1.459, Cap. LIV).

N84. *Locke 94, págs. 12 y 13.*

N85. *Suarez 65, pág. 123.*

N86. *Lecler 69, pág. 479 del Tomo II.*

N87. *Ibidem, pág. 472.*

N88. *"Comentario filosófico a las palabras de Jesucristo: «Oblígaes a entrar», etc... ", tomado de Peces Barba 88, pág. 148.*

N89. *Locke 94, pág. 52.*

N90. *Ibidem, pág. 15.*

N91. *Ibidem, pág. 41.*

N92. *Diderot-D'Alembert, pág. 218.*

N93. *Maquiavelo 70, págs. 160-161.*

N94. *Ibidem, pág. 92.*

N95. *Diderot-D'Alembert, pág. 92.*

- N96. *Locke 94, pág. 23.*
- N97. *Diderot-D'Alembert, pág. 92.*
- N98. *Hobbes, "De Cive"; 17,21.*
- N99. *Cassirer 93, pág. 181.*
- N100. *Espinosa 86, págs. 386-7.*
- N101. *Aron. En Weber 98, pág. 23 (Introducción).*
- N102. *Hooker fue fundador de Conneticut, en 1.630, y escribió "Ecclesiastical polity".*
- N103. *Laski 84, pág. 61.*
- N104. *Markovits 93, pág. 127.*
- N105. *Giner 95, pág. 144.*
- N106. *Tomado de Laski 84, pág. 60.*
- N107. *Fetscher 95, pág. 62.*
- N108. *Ibidem, pág. 63.*
- N109. *Laski 84, pág. 71.*
- N110. *Horkheimer 82, pág. 156.*

BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, Nicolás:

"Historia de la Filosofía". Ed. Hora, Barcelona, 1.994. (3 tomos).

Abel, Olivier:

"El perdón. Quebrar la deuda y el olvido" (ed.), Cátedra, Madrid, 1.992.

"Acontecimiento" Revista de pensamiento personalista y comunitario. Especialmente, los números:

- Año XI, nº 35.
Carrillo, Jesús: "¿Economía o crematística?".
Fernández del Riesgo, Manuel: "Democracia, ética y socialismo".
Vegas, José María: "De los tópicos de la ética".
Simón, Andrés: "Relación y ética".
Barahona, Angel: "Educar según modelos".
- nº 36.
Bonete Perales, Enrique: "Relativismo ético y democracia".
Domingo Moratalla, Agustín: "Fundamentos axiológicos de la democracia".
- nº 38.
Sánchez Cuesta, Manuel: "La responsabilidad ética de los medios de comunicación".
- nº 39.
Alcázar de Velasco, Fernando: "Contra la tolerancia gazmoña".
- nº 42.
Sánchez Cuesta, Manuel: "Derechos y dignidad humana".

- nº 43.
Vinuesa Angulo, José María: "La respetabilidad de las opiniones".
- nº 44.
Simón, Andrés: "¿Es comunitarista el personalismo comunitario?".
Sánchez Cuesta, Manuel: "Del amor a sí mismo al amor al otro".
- nº 45.
Benavente Barreda, José María: "La dogmática del igualitarismo"
González Vila, Teófilo: "El dogma del antidogma".
Vinuesa Angulo, José María: "Cultura de la tolerancia".
- nº 46.
Simón, Andrés: "La realización de la persona mediante la comunidad".

"Anthropos":

Revista de documentación científica de la cultura. Nº 96, Barcelona, mayo 1.989. "A. Cortina y E. Guisán. De la justicia a la felicidad Debate de un proyecto moral".

Antich, X:

"La asimetría de las intersubjetividades", en VV.AA., "Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas". Editorial Complutense, Madrid, 1.994.

Arendt, Hannah:

"Los orígenes del totalitarismo". Alianza Editorial, Madrid, 1.987. (3 tomos).

Aristóteles:

Obras Completas. Aguilar, Madrid, 1.967.

Armengol, Rogeli:

"El fundamentalismo de las personas y de los grupos humanos", en VV.AA., "En defensa de la tolerancia. Crítica de los fundamentalismos", Euge, Barcelona, 1.994 (Págs. 13-28).

Aron, R:

Introducción a "El político y el científico" (M.Weber). Altaya, Barcelona, 1.997.

Arteta, Aurelio:

"La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha", Paidós, Barcelona, 1.996.

Artola, Miguel:

"Los derechos del hombre". Alianza Editorial, Madrid, 1.986.

Bachofen, J.J.:

"El derecho natural y el derecho histórico". Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1.955.

Bada, José:

"La tolerancia entre el fanatismo y la indiferencia". Ed. Verbo Divino, Estella, 1.996.

Bailey, Ciril:

"Titi Lucreti Cari. De rerum natura libri sex". Oxford, 1.947. (3 volúmenes).

Balmes, Jaime:

- "El Criterio", en Obras completas. BAC, Madrid, 1.971.
- "El protestantismo comparado con el catolicismo", B A C., Obras, Tomo IV, 1.969.

Bartra, Roger:

"El salvaje en el espejo". Destino, Barcelona, 96

Bauberot, Jean:

"Estrategias de la libertad", en VV.AA., "La tolerancia. Por un humanismo herético". Ed. Cátedra, Madrid, 1.993.

Baudrillard, Jean:

"Paisaje sublumbar y atonal", en VV.AA., "El perdón. Quebrar la deuda y el olvido". Ed. Cátedra, Madrid, 1.982.

Bayle, Pierre:

- "Écrits sur Spinoza". Berg International Editeurs, París, 1.983.
- "Diccionario histórico y crítico" (Selección), Círculo de Lectores, Barcelona, 1997.

Bébe, Pauline:

"Bajo la cúpula de los cielos", en VV.AA., "La tolerancia. Por un humanismo herético". Ed. Cátedra, Madrid, 1.993.

Bejar, H.:

"Los pliegues de la apertura: pluralismo, relativismo y modernidad" , en VV.AA., "Universalidad y diferencia". Alianza Editorial, Madrid, 1.996. (págs.155-186).

Benjamin, Walter:

"Para una crítica de la violencia y otros ensayos". Taurus, Madrid, 1.991.

Berlin, Isaiah:

"Cuatro ensayos sobre la libertad". Alianza Editorial, Madrid, 1.996.

Blázquez, Feliciano:

"Diccionario de las Ciencias Humanas", Editorial Verbo Divino, Estella, 1.997.

Bobbio, N.:

- "Elogio de la templanza y otros escritos morales". Ed. Temas de hoy, Madrid, 1.997.
- "El tiempo de los derechos", Sistema, Madrid, 1.991.

Bodin, Jean:

"Los seis libros de la República". (Edición reducida), Aguilar, Madrid, 1.973.

Boecio. (Anicio Maulio Torcuato Severino):

"La consolación de la filosofía". Aguilar, Madrid, 1.987.

Boladeras, Margarita:

"Libertad y tolerancia. Éticas para sociedades abiertas".
Publicaciones de la Universidad de Barcelona, 1.993.

Bottomore T.B.:

"Introducción a la Sociología". Ed. Península, Barcelona, 1.968.

Boutmy, Emile:

"La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y M.
Jellinek"(1902). Editora Nacional, Madrid, 1.985.

Bravo Gala, Pedro:

Presentación de la "Carta sobre la tolerancia". (J. Locke), Tecnos,
Madrid, 1.994.

Bréhier Émile:

"Historia de la Filosofía" . Ed. Sudamericana, B. Aires, 1.962.

Bueno, Gustavo:

"El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral", Pentalfa,
Oviedo, 1.996.

Calderón de la Barca, Pedro:

"El Alcalde de Zalamea". Salvat, Madrid, 1.970

Calvo Buezas, Tomás:

"Tolerancia/intolerancia hacia las minorías étnicas en España" , en VV.AA., "Cultura de la tolerancia", B.A.C., Madrid, 1.996. (págs. 219-242).

Campanella, Tomás:

"Aforismos políticos". Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1956.

Camps, Victoria:

- "Los valores en la educación". Alauda-Anaya, Madrid, 1.994.
- "Virtudes públicas" , Espasa-Calpe, Madrid, 1.990.
- "Defensa de la tolerancia", en VV.AA., "En defensa de la tolerancia. Crítica de los fundamentalismos" , Euge, Barcelona, 1.994.
- "La universalidad ética y sus enemigos". , en VV.AA., "Universalidad y diferencia". Alianza Editorial, Madrid, 1.996, (págs. 137-154).

Camy, Oscar:

"Todos los hombres nacen...", en VV.AA., "La tolerancia. Por un humanismo herético". Cátedra, Madrid , 1.993.

Carnap, R:

- "Sintaxis lógica del lenguaje". UNAM, México, 1.966.
- "Filosofía y sintaxis lógica". UNAM, México, 1.963.

Carro, Venancio D., O.P.:

"La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América", Escuela de Estudios Hispanoamericanos de la Universidad de Sevilla, C.S.I.C, 1.944. (2 tomos).

Cassirer, Ernst:

"Filosofía de la Ilustración". Fondo de Cultura Económica, México, 1.993.

Cátedra Nova":

Revista de Bachillerato. Editada por la Asociación Nacional de Catedráticos de Bachillerato (ANCABA), nº 6, diciembre 1997.

Cervantes Saavedra, Miguel:

"Don Quijote de la Mancha", obras completas, Aguilar, Madrid, 1.960.

Cicerón:

"Cuestiones Académicas", Calpe, Madrid, 1919.

Cisneros Laborda, Gabriel:

"Tolerancia en el ámbito político", en VV.AA., "Sociedad, tolerancia y religión", Facultad de Teología de Burgos, 1.995.

Claret, Antonio:

"Catecismo de la doctrina cristiana", 15ª edición, Imprenta de Pablo Riera, Barcelona, 1.862.

Coblence, Françoise:

"¿Dictadura de la razón?", en VV.AA., "La tolerancia. Por un humanismo herético". Cátedra, Madrid, 1.993.

Coccioli, Carlo:

"La sentencia del Ayatola". Editorial Diana, B. Aires, 1.989.

Comte-Sponville, André:

"Pequeño tratado de las grandes virtudes", Espasa, Madrid, 1.996.

Condorcet:

"Escritos pedagógicos". Calpe, Madrid, 1.922.

Consejo de Europa:

"Plan de acción sobre la lucha contra el racismo, la xenofobia, el antisemitismo y la intolerancia". "Declaración de Viena", suscrita por Jefes de Estado y de Gobierno de los 32 Estados Miembros, en octubre de 1.993.

Cortina, Adela:

- "Ética mínima". Tecnos, Madrid, 1.986.
- "Ética civil y Cultura de la tolerancia", en VV.AA., "Cultura de la tolerancia", B.A.C., Madrid, 1.996.
- "El deontologismo ético: en favor de la libertad, la igualdad y la solidaridad" en *Anthropos* nº 96.
- "La ética de la sociedad civil", Anaya, Madrid, 1.994.
- "Ética aplicada y democracia radical". Tecnos, Madrid, 1.993.

Covarrubias y Leyva, Diego de:

"Textos jurídico-políticos". Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1.957.

Croce, Benedetto:

"Breviario de Estética", Espasa Calpe, Madrid, 1.967.

Chateaubriand, R.:

"El genio del cristianismo". Calpe, Madrid, 1.902. (2 Tomos).

D'Alembert:

- "Discurso preliminar de la Enciclopedia". Aguilar, Madrid, 1.965.
- Ver "Diderot y D'Alembert".

Dante, Alighieri:

"La divina comedia". Club Internacional del Libro, Madrid, 1.977.

De la Lama, Enrique:

- "Familiaridad: una crítica psicodinámica del pensamiento instituido", en VV.AA., "En defensa de la tolerancia. Crítica de los fundamentalismos". Euge, Barcelona, 1.994, (Págs. 29-38).

Del Cura, Santiago:

Reflexiones conclusivas en VV.AA., "Sociedad, tolerancia y religión", Facultad de Teología de Burgos, 1.995.

Deniau, Alain:

"¿Qué mosca le ha picado?", en VV.AA., "La tolerancia. Por un humanismo herético". Cátedra, Madrid, 1.993.

Descartes, Renato:

- "Discurso del Método". Aguilar, Madrid, 1.968.
- "Principios de la Filosofía". Gredos, Madrid, 1.989.

Díaz Hernández, Carlos:

- "Introducción a la Fenomenología". Zero, Bilbao, 1.971.
- "Contra Prometeo". Encuentro Ediciones, Madrid, 1.980.
- "El puesto del hombre en la filosofía contemporánea". Narcea, Madrid, 1.981.
- "Yo quiero". San Esteban, Salamanca, 1.991.
- "El sujeto ético". Ediciones Narcea, Madrid, 1.983
- "El sueño hegeliano del Estado ético". San Esteban, Salamanca, 1.987.
- "El valor de la interioridad en la escuela", en VV.AA., "Educar en valores". Bruño, Madrid, 1.997.
- "Max Stirner (1.806-1.856). Un postmoderno temprano". Universidad Pontificia de México, 1.997.
- "Educar para una democracia moral". Castilla Ediciones, Valladolid, 1.998.

Díaz, Elías:

- "Ética contra política". Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1.990.
- "Notas (concretas) sobre legitimidad y justicia". Anthropos nº 96, Barcelona, mayo 1.989.

Diderot, Denis:

- "Escritos Filosóficos". Editora Nacional, 1.975. Especialmente, "Carta a mi hermano" (págs. 249 a 256) y "Coloquio de un filósofo con la mariscala de..." (págs. 115 a 135).
- "El sobrino de Rameau", Ed. Ciencia Nueva, Madrid, 1.968.

Diderot, Denis y D'Alembert, Jean le Rond.

- "La Enciclopedia" (Selección de artículos políticos). Tecnos, Madrid, 1.986.

Domingo Moratalla, Agustín:

- "Ética civil", en VV.AA "Conceptos fundamentales de ética teológica". Trotta, Madrid, 1.992 (Págs. 269 a 292).
- "Un humanismo del siglo XX: el personalismo". Cincel, Madrid, 1.985.

Doumergue, Emile:

"Los orígenes históricos de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano" (1.904). Editora Nacional, Madrid, 1.985.

Dufour, G:

"La inquisición española. Una aproximación a la España intolerante". Barcelona, 1.986.

Dunn, John:

"La agonía del pensamiento político occidental". Cambridge University Press, 1.996.

Epicuro:

- Obras. Tecnos, Madrid, 1.992.
- Ver también Laercio: "Vida de los filósofos más ilustres", tomo III.

Erasmus de Rotterdam:

"Elogio de la locura". EDAF, Madrid, 1.966.

Eslava Galán, Juan:

"En busca del unicornio". Planeta, Barcelona, 1.987.

Espinosa, Benito:

- "Ética demostrada según el orden geométrico". Editora Nacional, Madrid, 1.984.
- "Tratado teológico-político". Alianza Editorial, Madrid, 1.986.

Fernández Buey, Francisco:

"La barbarie. De ellos y de los nuestros". Paidós, Barcelona, 1.995

Ferrater Mora, J:

- "Diccionario de Filosofía", Ed. Sudamericana, B. Aires, 1.969.
- "Indagaciones sobre el lenguaje". Alianza Editorial, Madrid, 1.970.
- "Sobre la tolerancia". Artículo en "El País", 31 de julio de 1.979.

Fetscher, Iring.

"La tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia" Gedisa, Barcelona, 1.995.

Feyerabend, P.K.:

- "Cómo ser un buen empirista. Defensa de la tolerancia en cuestiones epistemológicas". Departamento de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Valencia, Valencia, 1.976.
- "Contra la inefabilidad cultural. Objetivismo, relativismo y otras quimeras", en VV.AA., "Universalidad y diferencia". Alianza Editorial, Madrid, 1.996.

Flecha, José Ramón:

"Cristianismo y tolerancia" en, en VV.AA., "Cultura de la tolerancia", B.A.C., Madrid, 1.996. (El mismo título y similar contenido; Universidad de Salamanca, 1996).

Fontenelle:

"Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos". Calpe, Madrid, 1921.

Fraile, Guillermo O.P.:

"Historia de la Filosofía". BAC, Madrid, 1.971 (4 tomos).

Freud, Sigmund:

"Totem y tabú". Alianza Editorial, Madrid, 1.970.

Gadamer, H.G.:

"Verdad y método". Sígueme, Salamanca, 1.977.

Galindo Aguilar, Emilio:

"Itinerario de los sufíes hacia Dios por los textos". Editorial Verbo Divino, Estella, 1.994.

Garaudy, Roger:

"Los integrismos. Ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo". Gedisa , Barcelona, 1.991.

García Borrón, Juan Carlos:

"Empirismo e Ilustración. De Hobbes a Hume". Cincel, Madrid, 1.985.

García Morente, Manuel:

"De la metafísica de la vida a una teoría general de la cultura".
Editorial Complutense, Madrid, 1.995.

García Mazo, Santiago José:

"El catecismo de la doctrina cristiana explicado o explicaciones del
Astete que convienen igualmente al Ripalda", 3ª impresión,
Imprenta de Julián Pastor, Valladolid, 1.839.

García Escudero, José:

"Los problemas de la convivencia política en España", en VV.AA.,
"Cultura de la tolerancia", B.A.C., Madrid, 1.996 (Págs. 203-218).

García Santesmases, A.:

"Estado, mercado y sociedad civil", en VV.AA., "Filosofía Política I".
C.S.I.C.-Trotta, Madrid, 1.997.

Garzón Valdés, Ernesto:

"Derecho, ética y política". Centro de Estudios Constitucionales,
Madrid, 1.993.

Geffré, Claude:

"Conciencia obliga", en VV.AA., "La tolerancia. Por un humanismo
herético". Ed. Cátedra, Madrid, 1.993.

Giannini, Humberto:

"Acoger lo extranjero", en VV.AA., "La tolerancia. Por un
humanismo herético". Ed. Cátedra, Madrid, 1.993.

Gilson, Étienne:

"La Filosofía en la Edad Media". Gredos, Madrid, 1.965.

Giner, Salvador:

- "La urdimbre moral de la modernidad"; págs. 43-80, en VV.AA., "Universalidad y diferencia". Alianza Editorial, Madrid, 1.996.
- "La religión civil", en VV.AA, "Formas modernas de religión", Alianza Editorial, Madrid, 1.995.

Ginzo, Arsenio:

"Ilustración francesa". Cincel, Madrid, 1.985.

Girard, René:

- "El misterio de nuestro mundo, claves para una interpretación antropológica". Diálogos con Jean Michel Oughourlian y Guy Lefort. Sígueme, Salamanca, 1.982.
- "La violencia y lo sagrado". Anagrama, Barcelona, 95.
- "Cuando empiecen a suceder estas cosas". Conversaciones con Michel Treguer. Encuentro ediciones, Madrid, 1.996.

González Amuchástegui, Jesús:

Edición y prólogo de "Origen de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano". Editora Nacional, Madrid, 1.985.

González R. Arnaiz, Graciano:

- "E. Lévinas: Humanismo y Ética". Cincel, Madrid, 1.987.
- "Decir a-Dios. Una lectura ética de las categorías de inmanencia y trascendencia" en VV.AA. "Ética y subjetividad. Lecturas de Emmanuel Lévinas". Editorial Complutense, Madrid, 1.994 (Coord.).

Gredt, I.:

"Elementa philosophiae". Herder, Barcelona, 1.951 (2 Tomos).

Grocio, H.:

"De la libertad de los mares". Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1.956.

Guardini, Romano:

"Ética. Lecciones en la Universidad de Munich". Tomo II. BAC, Madrid, 1.999 (en prensa).

Guisán, Esperanza:

"De la justicia a la felicidad. Apuntes para una reformulación de la ética neoutilitarista". Anthropos, nº 96, Barcelona, 1.989.

Habermas, J.:

- "Conciencia moral y acción comunicativa". Península, Barcelona, 1.985
- "Problemas de legitimación en el capitalismo tardío". Amorrortu, Buenos Aires, 1.975.

Hart, H.L.A.:

"El concepto de derecho". Editora Nacional, México, 1.980.

Hegel, G.F.W.:

- "Lecciones sobre la filosofía de la historia universal". Alianza Editorial, Madrid, 1.982.
- Filosofía de la Historia Universal. Sarpe, Madrid, 1.983.

Hemerken, Tomás (de Kempis):

"La imitación de Cristo" ("el Kempis"). Ediciones San Pablo, Madrid, 1.997.

Heráclito:

"Fragmentos". Aguilar, Madrid, 1.959.

Hernández, Víctor:

"Fundamentalismo, narcisismo y psicosis", en VV.AA., "En defensa de la tolerancia. Crítica de los fundamentalismos". Euge, Barcelona, 1.994 (Págs. 115-128).

Herraiz Martínez, Pedro José:

"Tolerancia y escepticismo: el caso de J. Locke". "Diálogo Filosófico", nº 37, págs. 55-62.

Herrera, Rafael:

"Bases fundamentalistas en las organizaciones asistenciales psiquiátricas", en VV.AA., "En defensa de la tolerancia. Crítica de los fundamentalismos". Euge, Barcelona, 1.994. (Págs. 129-134).

Hobbes, Thomas:

"Leviatán". Alianza Editorial, Madrid, 1989.

Höffe, D.:

"Diccionario de Ética". Crítica, Barcelona, 1.994

Holbach, Barón de:

"Sistema de la naturaleza o las leyes del mundo físico y del mundo moral". Editora Nacional, Madrid, 1.982.

Horkheimer, Max:

"Historia, metafísica y escepticismo". Alianza Editorial, Madrid, 1.982.

Hume D.:

- "Tratado de la naturaleza humana". Calpe, Madrid, 1.923. (3 tomos).
- "Ensayos Políticos". Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1.985.

Jankélévitch V.:

"La paradoja de la moral". Tusquet, Barcelona, 1.983.

Jellinek, George:

"La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano" (1.895). Traducción de Adolfo Posada (Imprenta de Victoriano Suárez, 1.908), Edición de Jesús González Amuchástegui. Editora Nacional, Madrid, 1.985.

Joblin, Joseph, S.J.:

"La tolerancia como problema político-religioso", en VV.AA., "Cultura de la tolerancia", B.A.C., Madrid, 1.996.

Kamen, Henry:

- "Los caminos de la tolerancia". Guadarrama, Madrid, 1.967.
- "Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna". Alianza Editorial, Madrid, 1 987.

Kant, Manuel:

- "Crítica de la Razón Práctica". Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1.941.
- "Crítica de la Razón Pura". Sopena, Buenos Aires, 1.961. (2 tomos).
- "Cimentación para la Metafísica de las costumbres". Aguilar, Madrid, 1.968.
- "La Religión dentro de los límites de la mera Razón". Alianza Editorial, Madrid, 1.969.
- "Sobre Dios y la Religión". Ed. Zeus, Barcelona, 1.972.
- "Ideas para una historia universal en clave cosmopolita". Tecnos, Madrid, 1.987.
- "La contienda entre las Facultades de Filosofía y Teología". CSIC, Madrid, 1.992.
- "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?". Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1.995.

Kelsen, Hans:

- "Derecho y lógica". Universidad Nacional Autónoma de México. México, 1.978.
- "Teoría pura del derecho". Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1.983.
- "Los fundamentos de la democracia", en VV.AA., "Escritos sobre la democracia y el socialismo". Debate, Madrid, 1.998.

Laboa, Juan María:

- "Intolerancias en la Iglesia: progresistas e integristas", en VV.AA., "Cultura de la tolerancia". B.A.C., Madrid, 1.996 (Págs. 243-270).

Laercio, Diógenes:

"Vidas de los filósofos más ilustres". Espasa-Calpe, Madrid, 1.950. Especialmente, obras de Epicuro: Carta a Herodoto, págs. 97 y sgts.; Carta a Pitocles. págs. 111 y siguientes; Carta a Meneceo; págs. 122 y siguientes.

Laski, Harold J.:

"El liberalismo europeo". Breviarios Fondo de Cultura Económica, 1.984 (1ª edición en inglés, 1.936 "The rise of European Liberalism").

Lecler, Joseph:

"Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma". Marfil, Alcoy, 1.969.

Legendre, Pierre:

"Lo imperdonable", en VV.AA., "El perdón. Quebrar la deuda y el olvido". Ed. Cátedra, Madrid, 1.982.

Leibniz:

- "La profesión de fe del filósofo". Aguilar, Buenos Aires, 1963.
- "La polémica Leibniz-Clarke". Madrid, 1.980.
- "Monadología". Universidad Complutense, Madrid, 1.994.

Lessing, G. Ephraim:

"Escritos filosóficos y teológicos", Editora Nacional, Madrid, 1.992.

Leucipo y Demócrito:

"Los filósofos presocráticos". Planeta de Agostini, Madrid, 1998.

Lévinas, Manuel:

- "Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad". Sígueme, Salamanca, 1.988.
- "De otro modo que ser o más allá de la esencia". Sígueme, Salamanca, 1.977.

Lévi-Strauss, Claude:

- "Raza y Cultura". Cátedra, Madrid, 1.993. (Incluye el ensayo "Raza e Historia").
- "Las tres fuentes de la reflexión etnológica", en VV.AA., "La antropología como ciencia", Anagrama. Barcelona, 1.975.

Locke, John:

- "Ensayo sobre el entendimiento humano". Aguilar, Madrid, 1.970.
- "Carta sobre la tolerancia". Tecnos, Madrid, 1.994.
- "Ensayo sobre el gobierno civil". Aguilar, Madrid, 1.981.
- "Examen de la opinión del Padre Malebranche de que vemos todas las cosas en Dios". Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1994.

López Quintás, Alfonso:

"Cómo lograr una formación integral". En VV.AA. "Educar en valores". Bruño, Madrid, 1.997.

López Aranguren, José Luis:

- "Ética". Revista de Occidente, Madrid, 1.958.
- "Ética y Política". Guadarrama, Madrid, 1.968.
- "La crisis del catolicismo". Alianza Editorial, Madrid, 1.970.

Lucas Hernández, Juan de Sahagún:

Presentación de las Jornadas "Sociedad, tolerancia y religión", Facultad de Teología de Burgos, 1.995.

Lucrecio:

"De la naturaleza". Traducción del abate Marchena. Ed. Ciencia Nueva, Madrid, 1.968.

Lledó, Emilio:

"Memoria de la ética". Taurus, Madrid, 1.994.

"Filosofía y lenguaje". Ariel, Madrid, 1974.

Machado, A.:

"Antología poética". Salvat, Madrid, 1.969.

Mac Intyre:

"Tras la virtud". Crítica, Barcelona, 1.987.

Maquiavelo, N.:

"El Príncipe". Espasa-Calpe. Madrid, 1970.

Marcus, Michel:

"El poder del ojo". , en VV.AA., "La tolerancia. Por un humanismo herético". Ed. Cátedra, Madrid, 1.993.

Marcuse, Herbert:

- "Crítica de la tolerancia pura". Ediciones 62, 1.970.
- "La tolerancia represiva". Editora Nacional, Madrid, 1.977.

Marías, Julián:

- "Meditaciones sobre la sociedad española", Alianza Editorial, Madrid, 1.966.
- "Historia de la Filosofía". Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1983.

Marina Torres, José Antonio:

- "Teoría de la inteligencia creadora". Anagrama, Barcelona, 1996.
- "La cultura de la tolerancia", en VV.AA., "Sociedad, tolerancia y religión". Facultad de Teología de Burgos, 1.995.
- "La cultura". ABC 28-XI-97.
- "Educación en valores", en VV.AA "Educar en valores". Bruño, Madrid, 1.997.
- "El laberinto sentimental". Anagrama, Barcelona, 1.996.

Maritain, J.:

- "El orden de los conceptos". Círculo de lectores. Buenos Aires, 1967.
- "Los derechos del hombre". VV.AA., Editorial LAIA, Barcelona, 1.973.

Markovits, Francine:

"Entre creer y saber", en VV.AA., "La tolerancia. Por un humanismo herético". Ed. Cátedra, Madrid, 1.993.

Marsilio de Padua:

"El defensor de la paz". Tecnos, Madrid, 1989.

Martí García, Miguel-Angel:

"La tolerancia". EUNSA, Barañáin (Navarra), 1.995.

Martínez Camino, Juan Antonio, S.J.:

"La tolerancia y la ley moral en las democracias", en VV.AA.,
"Cultura de la tolerancia". B.A.C., Madrid, 1.996 (Págs. 157-184).

Marx, Karl:

"La cuestión judía. Sobre democracia y emancipación". Santillana,
Madrid, 1.997.

Mate, Reyes.

- "De la tolerancia indiferente a la tolerancia compasiva" (inédito).
- "La razón de los vencidos". Anthropos, Barcelona, 1.991.

Mead, George Hubert.

"Espíritu, persona y sociedad". Paidós, Barcelona, 1.982.

Mendus, Horton and Susan (eds):

"Aspects of toleration". Methuen, London, 1.985.

Mesnard, Pierre:

"Jean Bodin en la historia del pensamiento". Instituto de Estudios
Políticos, Madrid, 1.962.

Montesquieu (Carlos Luis de Secondat):

"Del Espíritu de las Leyes". Tecnos, Madrid, 1.972.
"Cartas persas". Tecnos, Madrid, 1.975.

Montoya Sáenz, José:

"El marco de la reflexión. Utilitarismo y deontologismo", en Anthropos, nº 96, Barcelona, 1.989.

Morineau, Michel:

"Los valores laicos en la sociedad europea actual", en el volumen II de "Ética laica y sociedad pluralista". U.I.M.P, Valencia, 1.994.

Moro, Tomás:

"Utopía". Alianza Editorial, Madrid, 1.984.

Morsy, Zaghloul (ed):

"La tolerancia. Antología de textos". Ed. Popular-Unesco, Madrid, 1.994.

Mounier, Emmanuel:

Obras Completas. Tomo II. "Tratado del carácter". Sígueme, Salamanca, 1.993.

Muguerza, Javier:

"Desde la perplejidad" (Ensayo sobre la ética, la razón y el diálogo". Fondo de Cultura Económica, 1.990.

Navarro-Valls, Rafael:

"Laicidad, tolerancia y libertad religiosa". En "Cultura de la tolerancia". BAC, Madrid, 1.996 (Págs.185-202).

"Paideia" Revista de la Sociedad Española de Profesores de Filosofía. SEPTI. Números que se citan y fechas de edición:

- Año XIV, nº 20-21. Enero-marzo 1.993, págs. 37-48. Veca Salvatore: "Autonomía, libertad y educación".
- Año XVIII, nº 39, abril-junio 97; págs. 135-149. Ruiz Calvente, Martín: "Utopía y realidad".
- Idem, nº 40, julio-septiembre 97; págs. 343-361. Teillet Roldán, Eduardo: "Raza y cultura". La ambivalencia del discurso integrador".
- Idem, nº 41; octubre-diciembre 97; págs. 467-483. Vilana Taix, Vicente. "El ingenuo de Voltaire: un peculiar «salvaje» del XVIII".

Paine, Th.:

"Los derechos del hombre". Aguilar, Madrid, 1.962.

Parfit, Derek:

"Prudencia moralidad y el dilema del prisionero". Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1.991.

Peces Barba Martínez, Gregorio:

- "Sobre el fundamento de los derechos humanos. Un problema de Moral y Derecho". Anthropos, nº 96, Barcelona, 1.989.
- "Escritos sobre Derechos Fundamentales". Eudema, Madrid, 1.988, especialmente "Notas para la filosofía e la tolerancia en Francia en los siglos XVI y XVII" y "Notas para la filosofía de la tolerancia en Holanda, en Gran Bretaña y en las colonias americanas en los siglos XVI y XVII".

Platón:

- "Teeteto" y "Sofista". Planeta de Agostini, Madrid, 1.996.
- "La República o el Estado". Espasa Calpe, Madrid, 1.981.
- "Gorgias". Aguilar. Madrid, 1.961.
- "Diálogos". Espasa-Calpe. Madrid, 1.969 y 1.995.

Popper, Karl R.:

- "La sociedad abierta y sus enemigos". Paidós, Barcelona, 1.994.
- "En busca de un mundo mejor". Paidós, Barcelona 1.994. (b)

Quintana Cabanas, José M^a:

"La tolerancia académica", en la Revista "Espíritu". nº 115, 1.997.

Rábade Romeo, Sergio:

"Espinosa: Razón y felicidad". Cincel, 1.986.

Rabotnikolf, Nora:

"El espacio público", en "Filosofía Política I. Ideas políticas y movimientos sociales". Trotta-CSIC, Madrid, 1.997.

Radcliffe-Brown, A.P:

"El método de la Antropología social". Anagrama, Barcelona, 1.975.

Rawls, J.:

- "Teoría de la justicia". Fondo de Cultura Económica, 1.995.
- "Political Liberalism". Columbia University Press, New York, 1.993.

Reid, Thomas:

"Los principios de la acción". Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1.996.

Renan, E:

"¿Qué es una nación?". Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1.957.

Rhaner, Karl:

"Tolerancia, libertad y manipulación". Herder, Barcelona, 1.978. Especialmente, "Tolerancia en la Iglesia" (págs. 7-85) y "Libertad y manipulación en la sociedad y en la Iglesia" (págs. 86-135).

Ricoeur, Paul:

"Sí mismo como otro". Siglo XXI de España Editores, Madrid, 1.996.

Rodríguez Paniagua, José M^a:

"Derecho y Ética". Tecnos, Madrid, 1.977.

Rodríguez Rodríguez, Victorino, O.P.:

"Qué es la tolerancia", en "Verbo", Madrid, 1996.

Rof Carvallo, Juan:

"Violencia y Ternura". Espasa Calpe, Madrid, 1.997.

Rorty, Richard:

- "Objetividad, relativismo y verdad". Escritos filosóficos I. Paidós, Barcelona, 1.996.
- "Contingencia, ironía y solidaridad". Paidós, Barcelona, 1.991.

Rousseau, J.J.:

- "Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres". Aguilar, Madrid, 1.966.
- "Emilio o de la educación". EDAF, Madrid, 1.987.
- Discursos a la Academia de Dijon. Ed. Paulinas. Madrid, 1.997. (Especialmente, el "Discurso sobre las ciencias y las artes").

Ruiz Moreno, J.:

"Teoría de la democracia y crítica del marxismo en Kelsen", en VV.AA, "Escritos sobre la democracia y el socialismo". Debate. Madrid, 1.998.

Ruíz Giménez, Joaquín:

"Las raíces de las intolerancias". "Vida Nueva", Madrid, junio de 1.995.

Ruiz de la Peña, Juan Luis:

- "Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio". Sal Terrae, Santander, 1.995.
- "Una fe que crea cultura". Caparrós, Madrid, 1.997.

Russell, Bertrand:

- "Autobiografía". Edhasa, Barcelona, 1.990.
- "Understanding History". Philosophical Library, N. York, 1.957.
- "Historia de la Filosofía Occidental". Espasa-Calpe, Madrid, 1.971.

Sade:

- "La filosofía en el tocador". Bruguera, Barcelona, 1.977.
- "Justine o las desventuras de la virtud". Baal editores, México, 1.961

Sahel, Claude:

"La tolerancia. Por un humanismo herético". (Ed.) Cátedra, Madrid, 1.993.

Salamero, M.:

"Prejuicio e intolerancia en la comunidad científica", en VV.AA., "En defensa de la tolerancia. Crítica de los fundamentalismos", Euge, Barcelona, 1.994 (Págs. 155-164).

Sánchez Agesta, Luis:

"El concepto de Estado en el pensamiento español del s. XVI"
Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1.959.

Scartezzini, Ricardo:

"Las razones de la universalidad y las de la diferencia", en VV.AA.,
"Universalidad y diferencia". Alianza Editorial, Madrid, 1.996. (págs. 17-32).

Scheler, Max:

"Ordo amoris". Caparrós, Madrid, 1.996.

Séneca:

- Obras completas. Aguilar, Madrid, 1.991.
- "Cartas Morales". Universidad Autónoma de México, 1.953.

Sepúlveda, Juan Ginés de:

"Demócrates Segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios". CSIC, Madrid, 1.951.

Singer, Peter:

"Ética práctica". Cambridge University Press, 1.995.

Solar Cayón, José Ignacio:

"La teoría de la tolerancia en John Locke". Dykinson, Madrid, 1.996.

Sotelo, Ignacio:

"Crítica de la utopía política" en VV.AA "Utopía hoy" Instituto Fe y Secularidad, Madrid, 1.986.

Suárez, Francisco S.J:

- "De legibus". CSIC, Madrid, 1.971-77.
- "Guerra, intervención, paz internacional". Espasa-Calpe, Madrid, 1.956.
- "Principatus politicus o de la soberanía popular" CSIC, Madrid, 1.965.

Teillet, Eduardo:

"Raza y cultura. La ambivalencia del discurso integrador". "Paideia", nº 40, Madrid, 1.997.

Thomasius, Chistian:

"De los prejuicios y otros escritos". Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1.994.

Todorov, T.:

"Nosotros y los otros" S. XXI, México, 1.991.

Tomás de Aquino:

- Suma Teológica, Tomo I. BAC, Madrid, 1.957.
- Suma Teológica, Tomo II (a), Secunda Secundae. BAC, Madrid, 1.995.
- Suma Teológica, Tomo IV; 1-2; q. 1-48. BAC, Madrid, 1.954.

Tomás y Valiente, Francisco:

"Ensayo para una historia de la tolerancia, sus formas, sus contrarios y sus límites", en VV.AA., "Sociedad, tolerancia y religión". Facultad de Teología de Burgos, 1.995.

Toynbee, Arnold:

- "La Historia". Noguer, Barcelona, 1.975.
- "Estudio de la Historia". Alianza Editorial, Madrid, 1.970.

Truyol y Serra, A.:

- "Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado", Vol. 2, "Del renacimiento a Kant", Alianza Editorial, Madrid, 1.995.

Urban, Wilbur M.:

"Valor y existencia". Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1.995.

Utz, A.F.:

"Ética social". Herder, Barcelona, 1964.

VV.AA.:

Mayoral, Victorino; Morineau, Michel; Ortega, Juan Pablo: "Laicidad 2.000. Aportación al debate sobre el laicismo". Editorial Popular. Madrid, 1.990.

VV.AA.:

"Formas modernas de religión". Rafael Díaz Salazar, Salvador Giner y Fernando Velasco, editores. Alianza Editorial, Madrid, 1995.

VV.AA.:

"Sociología" (Light, Keller, Calhoun). Mc Graw-Hill, México, 1.991.

VV.AA.:

"Los derechos del hombre"; E. Carr, B. Croce, M. Gandhi, A. Huxley, A. Laski, S. de Madariaga, J. Maritain, P. Teilhard de Chardin... LAIA, Barcelona, 1.973.

Vegas González, Serafín:

"Historia del pensamiento castellano-manchego. (Del siglo XI al XVII). Tolerancia, ideología y disidencia". Publicaciones de la Junta de Castilla-La Mancha, 1.988.

Vidal, Marciano:

"Conceptos fundamentales de ética teológica". Trotta, Madrid, 1.992.

Vinuesa Angulo, José M^a:

"Unamuno: Persona y Sociedad". Zero, Bilbao, 1.970.

Voltaire (François-Marie Arouet):

- "Historia de Carlos XII, Rey de Suecia". Espasa Calpe, Madrid, 1932.
- "Novelas y cuentos". Bruguera, Barcelona, 1.971.
- "El ingenuo". Club Internacional del Libro, Madrid, 1.977.
- "Cándido". Club Internacional del Libro, Madrid, 1.977.
- "Diccionario filosófico". Temas de hoy, Madrid, 1.995 (2 tomos).
- "Tratado sobre la tolerancia". Santillana, Madrid, 1.997.

Walzer, Michael:

"Las esferas de la justicia". Fondo de Cultura Económica, México, 1.993.

Weber, Max:

"El político y el científico". Altaya, Barcelona, 1.997

Wittgenstein, L.:

"Investigaciones filosóficas". Crítica, Barcelona, 1988.

FE DE ERRATAS

NOTA. Una lectura posterior a la precipitada edición de este trabajo, en septiembre de 1.998, permitió advertir numerosas erratas, la mayor parte de las cuales son perfectamente salvables. Las siguientes son las que perjudican la inteligibilidad del texto o se refieren a alguna cita textual:

Página, párrafo, línea.			Donde dice	Debe decir
6	2°	9.	...universal (A15)	...universal” (A 15)
10	2°	8.	...integibilidad,...	...inteligibilidad,...
21	3°	3.	...podemos utilizar dos...	...podemos extraer dos...
25	1°	8.	...y menos aún por...	...y, peor aún, por...
26	2°	9.	...kantiana: “Si lo...	...kantiana, que rige “si lo...
26	2°	13.	...abstracción...	...abstracción...
32	3°	1.	...decir no era...	...decir que no era...
41	3°	1.	...ese desconocimiento...	...ese desprecio...
94	3°	7.	...la base y respeto...	... la base del respeto...
105	(IV.1.F)		...calidad o la calidad...	...calidad o la cantidad...
150	5°	4.	...cosas útiles y necias...	...cosas inútiles y necias...
177	1°	2.	...salvarles” (H 55).	...salvarles (H 55).
197	2°	4.	...se tienen cuenta”.	...se tiene cuenta”.
230	2°	5.	...fuertemente vinculada...	...fuertemente vinculado...
242	1°	3.	...cada una buscar...	...cada uno buscar...
244	4°	7.	...alguna generaciones...	...algunas generaciones...
325	4°	1.	...de la sacralización...	...de la desacralización...
329	3°	1-2.	...días. Por ejemplo, Salvador...	...días. Salvador...
361	5°	1.	...dado la novedad...	...dada la novedad...
367	2°	6.	...prohibido -un...	...prohibido -a un...
388	6°	4.	...una aplicación de la...	...una ampliación de la...
450	6°	1	de 1.988..	de 1.998..

